مسکر وفیلم تهیه شد

فهرست شد
۲۰/۱/۷۵

کتابخانه [redacted] نقدس

اسم کتاب ~~رساله~~ اجتهاد و تقلید .... عربی
مصنف ....
مؤلف ....
خطی نسخ ۲۰ سطری
چاپی ....
سال چاپ یا تحریر .... عدد اوراق ۲۲۲
جزء کتب اصول .... شماره ....
شمارهٔ عمومی ۱۰۲۳۴ شماره قبض ....
واقف مرحوم شیخ محمد باقر مازندرانی تاریخ وقف ۱۳۰۹
طول ۲۱ .... عرض ۱۵ .... گنجه ....

بازبین شد
۱۳۵۴ خ

رسالة مفصلة في الاجتهاد والتقليد
وفيها تحقيقات دقيقة شريفة

بازبین شد
۱۳۵۴

کتابخانه آستان قدس
ویژه خطی
ردیف ۱۰۸

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین وصلی الله علی محمد وآله الطاهرین ولعنة الله علی اعدائهم اجمعین الی یوم الدین

وبعد القول فی الاجتهاد والتقلید وقبل الاخذ فی بیان معناهما وموضوعهما واحکامهما
ینبغی ان یعلم ان مسئلتی الاجتهاد والتقلید هل هما من قبیل المسئلة الاصولیة او ان مسئلة الاجتهاد
من باب المسئلة الاصولی واما مسئلة التقلید فهی من قبیل الفقهی او کلاهما معا من باب المسئلة الفقهیة
وجوه بل اقوال قیل بالاول کما یظهر ذلک من الفاضل القمی ره فی باب الاجتهاد والتقلید من الباب
الذی بین فیه احکام التجزی فی الاجتهاد فی القوانین حیث قال بعد عنوان مسئلة التجزی فی الاجتهاد
وتحقیق القول فیه یتوقف علی بیان مقدمة وهی ان جواز الاجتهاد والتقلید ووجوب الرجوع
الی المجتهد من المسائل الکلامیة المتعلقة باصول الدین والمذهب لا من اصول الفقه ولا من فروعه
فهو یجری مجری وجوب طاعة الامام ع انتهی وقیل بالثانی وحکی ذلک عن الفاضل التونی و
غیره وقیل بالثالث وحکی ذلک عن بعض فی الفصول وقیل بالرابع واختار ذلک غیر واحد
من المحققین والاخیر هو المختار المنصور ولما کان وجه المختار مما یبین بالتعرض لذکر
الدلیل للاقوال الثلثة الاول والجواب عنه فنکتفی فی ذکره بذلک فنقول اما القول الاول
فقد استدل له الفاضل المتقدم ذکره بما لفظه هذا انه لا مناص من لزوم معرفة ان
الحجة بعد غیبة الامام ع من هو ولا دخل لذلک فی مسائل الفروع فان المراد بالفروع
هو الاحکام المتعلقة بکیفیة العمل بلا واسطة وتسمی الاحکام العملیة ایضا وتقابلها
الاصول وهی الاعتقادات التی لا تتعلق بالتکلیف بلا واسطة وان کان لها تعلق بها
فی الجملة ولا فی مسائل اصول الفقه فانها الباحثة عن عوارض الادلة ولیس من عوارض
الادلة ایضا کما لا یخفی بل معرفة حقیقة الاجتهاد والمجتهد لیس ایضا من مسائل اصول

الفقه

الفقه ولذلک جعل بعضهم الاجتهاد والترجیح من جملة موضوع هذا العلم و
الحاصل ان الرجوع الی العالم باحکام الشرع فی غیر حضرة الامام ع من مسائل اصول
الدین والمذهب التی یثبت بالعقل وبالنقل ایضا مثل المعاد ومثل وجوب الامام ع
بعد النبی ص للرعیة ونحوهما فکما لا بد للمکلف الاعتقاد بوجوب متابعة العالم
بعد فقد الامام ع اما بالعقل او بالنقل او بالنص فکذا لا بد من الاعتقاد بوجوب
متابعة العالم بعد فقد الامام ع بالعقل او بالنقل وهذا حال علم حضور الامام ع
سواء کان فی حال حیوته وحضوره او فی حال غیبته ثم اخذ فی الاستدلال لوجوب
متابعة العالم بعد فقد الامام ع بالعقل والنقل وحاصل کلام المتقدم انه کما
ان الاعتقاد بوجوب متابعة النبی ص والامام ع بعده ص واجب کذا الاعتقاد بوجوب
متابعة العالم باحکام الشرع ایضا لما مرت الاشارة الیه من الدلیل عقلا ونقلا
علی ذلک وکما ان الاول من قبیل المسائل الکلامیة فکذا الثانی من غیر فرق بینهما لما ذکره
من الدلیل علی ذلک من العقل والنقل ومن عدم صدق تعریفی الفقه واصول الفقه
علی ما نحن فیه فیتعین کون ما نحن فیه من قبیل المسائل الکلامیة المتعلقة باصول
الدین والمذهب وفیه انه فرق بین ما نحن فیه وبین وجوب الاعتقاد بالنبی ص
وبالامام ع من حیث المتابعة لهما وهو انه لا تأمل ولا اشکال فی ان نفس الاعتقاد
بالنبی ص او بالامام ع فی باب الاعتقاد مطلوبة من حیث هی بخلاف متابعة العالم
فان المتابعة له من حیث هی لیست بمطلوبة للشارع المقدس نعم المتابعة
للمجتهد العالم المطلق واجبة علی المکلف المقلد اذا اراد العمل علی طبق
الاحکام الشرعیة المتعلقة علیه فعلی هذا کیف یقاس ما نحن فیه علی مسئلة
الاعتقاد بوجوب متابعة النبی ص او الامام ع وبالجملة فقیاس ما نحن فیه الی الاعتقادات

مما ادعيه فانه بالعقل والنقل ان نفس الاعتقاد في باب الاعتقادات واجبة على المكلف
سواء ترتب على هذا الاعتقاد العمل على طبق الاحكام الشرعية كالاعتقاد بالتوحيد
والنبوة فانه لا تامل ان العمل على طبق الاحكام مترتب على الاعتقاد بالوحدانية و
الرسالة فما دام المكلف لم يقر بالشهادتين لم تصح اعماله ام لا كالاعتقاد بالمعاد
مثلا بخلاف المتابعة للعالم فانها من حيث هي ليست بمطلوبة للشارع بل انما
مطلوبيتها على تقدير العمل بقول العالم وبينهما بون بعيد من حيث الفرق فكيف
يجوز قياس الثاني الى الاول واما قوله لا دخل لذلك في مسائل الفروع الخ ففيه
ان انكار صدق المسئلة الفرعية لما نحن فيه لما لا يصغى اليه لان تعريف علم الفقه
وموضوعه شامل لما نحن فيه اما الاول فلانه عبارة عن العلم بالحكم الشرعي الفرعي
عن الدليل التفصيلي ومن المعلوم ان العلم بحجية قول المجتهد في حق المقلد من
هذا القبيل وهذا لا تامل فيه واما موضوعه فانه عبارة عن فعل المكلف او قوله
المتعلق عليهما الحكم الشرعي فلا اشكال ان قول المجتهد في حق مقلده واخذ المقلد
عنه الحكم الشرعي من هذا القبيل كما لا يخفى واما قوله ولا في مسائل الاصول
الفقه فهو مما هو موافق فيه معنا واما القول الثاني فقد يستدل عليه بانه كما
ان التكلم عن احوال الظن من حيث الحجية وعدمها من قبيل المسائل الاصولية
فكذا التكلم من احوال الظان وهو المجتهد من حيث حجية ظنه وعدمها يكون
من قبيل المسئلة الاصولية لانه يرجع التكلم في الثاني الى الاول وبعبارة اخرى
ان مباحث الاجتهاد داخلة في المسائل الاصولية لان المباحث المذكورة مما
يبحث بها عن احوال دلالة الدليل من حيث الاستنباط وهذه هي المسئلة
الاصولية لان المسئلة الاصولية هي الباحثة عن احوال الدليل ومن المعلوم ان البحث

عن احوال

عن احوال الدليل لطرق منها ما ذكرناه واما مسئلة التقليد فان التكلم فيها راجع
الى التكلم في ظن المجتهد من حيث الاعتبار وعدمه في حق المكلف فيكون مآل الكلام
في ان قول المجتهد متبع في حق مقلده اولا الى ان ظنه حجة في حق مقلده اولا وقد عرفت
ان البحث عن احوال الظن داخل في المسئلة فيكون كل واحدة من مسئلتي
الاجتهاد والتقليد من قبيل المسئلة الاصولية فهو المطلوب ويؤيد ما ذكرناه
تدوينهم هاتين المسئلتين في الكتب الاصولية وعدهم اياهما مما يبتني عليه
الفقه لكن لا يخفى ما فيه فلانا نقول ان قياس التكلم عن احوال الظان وهو المجتهد
الى البحث عن احوال الظان وهو المجتهد الى البحث عن احوال الظن مما لا وجه
له اصلا للفرق بينهما وهو ان البحث عن احوال الثاني يكون من قبيل المسئلة الاصولية
لانها عبارة عما يستنبط به الحكم الشرعي ومن المعلوم ان الظن بعد اثبات
اعتباره يكون من هذا القبيل فيكون من قبيل المسئلة الاصولية بخلاف الاول
فانه ليس بداخل في المسائل الاصولية لان من المعلوم بعد اثبات حجية ظن
المجتهد لا يمكن استنباط الحكم الشرعي الكلي به لان قوله نظير البينة ويد
المسلم وسوقهم وغيرها من الامارات المعتبرة في الاعتبار كما انه لا يمكن استنباط
الشرعي الكلي الفرعي بالثاني فكذا بالاول ايض والحاصل انه من المقرر في
محله ان تميز شيء في انه هل داخل تحت العلم الفلاني او تحت العلم الاخر انما
هو باحد امرين اما التعريف للعلمين او موضوعهما او هما معا لهما فاذن نقول
انه لا تامل في عدم اندراج اعتبار قول المجتهد في كل من تعريف علم اصول الفقه
وموضوعه وفي اندراجه تحت تعريف علم الفقه وموضوعه اما عدم اندراجه
تحت تعريف اصول الفقه فلانا نقول انه لا تامل في ان تعريفها عبارة عن العلم بالقواعد

المهمة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية فمن المعلوم ان قول المجتهد ليس من قبيل
هذه القواعد من غير تامل واما عدم اندراجه تحت موضوع علم اصول الفقه
فلانا نقول ان موضوع العلم المذكور عبارة عن الادلة الاربعة الكتاب والسنة
والاجماع والعقل فمن المعلوم عدم كون قول المجتهد من قبيل احد الامور المذكورة
فثبت خروج قول المجتهد عن بحث المسئلة الاصولية واما اندراجه تحت تعريف
علم الفقه فلانا نقول انه عبارة عن العلم بالحكم الشرعي عن الدليل التفصيلي
فمن المعلوم ان قول المجتهد من هذا القبيل لانه علم اعتباره من الدليل التفصيلي
كالاجماع ونحوه واما اندراجه تحت موضوع علم الفقه فلانا نقول انه من المعلوم
ان موضوع العلم على ما عرفته عبارة عن فعل المكلف وقوله الذين تعلق عليهما
الحكم الشرعي ومن المعلوم ان قول المجتهد واخذ المقلد عنه من قبيل هذا من غير
تامل فعلى هذا كيف يجوز عده من المسئلة الاصولية واما مسئلة التقليد فلانا
نقول انه لا تامل في ان التكلم في وجوب متابعة المقلد للمجتهد وعدمه ليس ماله الى
البحث عن اعتبار ظن المجتهد في حق المقلد وعدمه فان البحث في المسئلة المذكورة
في ان اخذ المقلد قول المجتهد من باب التعبد هل واجب عليه اولا فمن المعلوم ان هذا
داخل في المسئلة الفرعية من غير تامل لصدق تعريف علم الفقه وموضوعه معا عليه
كما لا يخفى واما حديث التاييد للاستدلال بتدوينهم مسئلتي الاجتهاد والتقليد
في الكتب الاصولية ففيه ان تدوينهم اياهما فيها ليس لاجل كونهما من قبيل المسئلة
الاصولية بل انما من جهة زيادة مدخلية في الاستنباط كغيرهما مما له دخل في
الاستنباط كمسئلتي الاستصحاب والبراءة على وجه واما القول الثالث فيظهر
وجه الاستدلال له مما ذكرناه من الاستدلال للقول الثاني والجواب عنه فلا وجه

للاعادة

للاعادة فتامل جيدا فتعين القول الاخير اذا عرفت ذلك فالآن نتكلم في التقليد
من حيث بيان معناه لغة واصطلاحا واحكامه لكونه اهم بالنسبة الى
الاجتهاد فنقول ان التقليد في اللغة تعليق القلادة حكى عن الجوهري انه
قال في الصحاح القلادة التي في العنق وقلدت المرأة فتقلدت هي ومنه التقليد
في الدين وتقليد الولاة الاعمال وقال في القاموس والقلادة بالكسر ما جعل
في العنق وتقلد لبسها والمقلد كمعظم موضعها وقلدها قلادة جعلتها في عنقها
ومنها تقليد الولاة الاعمال وتقليد البدنة شيئا يعلم به انه هدى وفي الاصطلاح
عرفوه بتعاريف مختلفة ونحن معاشر الناظرين نكتفي بالتعرض لذكر واحد منها لكونه
اعرف بالنسبة الى غيره واشهر مما صار اليه من منهم فنقول انه حكى عن الحاجبي و
العضدي انهما قالا ان التقليد اصطلاحا هو العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ
العامي والمجتهد بقول مثله قال العضدي على ما حكى عنه وعلى هذا فلا يكون الرجوع
الى الرسول ثم تقليدا له وكذا الاجماع وكذا رجوع العامي الى المفتي وكذا القاضي
الى العدول في شهادتهم للدليل على العمل في هذه الموارد فينحصر التقليد اصطلاحا
فيما لم يقم الدليل فيه على العمل بقول الغير من اخذ العامي والمجتهد بقول مثله وبعبارة
اخرى ان التقليد في الاصطلاح مختص بما هو غير شرعي كالمثالين المذكورين
والآخر دعوى عدم شمول التعريف المذكور لما ذكر من الامثلة المذكورة الاربعة
اذ مفاد التعريف المذكور عبارة عن ان التقليد عبارة عن العمل بقول الغير
من غير حجة على ذلك العمل ومن المعلوم ان العمل بقول الغير في الامثلة مما قام به
الدليل من الاجماع وغيره فيخرج عن التعريف فلا يشمل لها ولكن ما في كل واحدة
من الدعويين اما الاولى فلانا نقول انه لا اشكال في ان قول اهل اللغة غير

منع في المباحث على ما قرر في محله فاذن نقول ان التقليد في الاصطلاح عبارة
عن الاخذ بقول الغير الذي لا دليل عليه عند الآخذ سواء قام الدليل على الاخذ
ام لا وبعبارة اخرى ان التقليد عند الاطلاق يفهم منه معنى في الاصطلاح بحيث
يكون هذا المعنى قدرا مشتركا بين ما قام الدليل فيه على الاخذ وبين ما لم يقم فيه الدليل
عليه من غير ان يكون الدليل قائما على القول عند الاخذ والدليل لذلك التبادر
وعدم صحة السلب واما احتمال الاشتراك اللفظي بين الفردين مندفع بالاصل
مضافا الى ما ذكرنا يؤيد ما ذكرناه استعمالهم لفظ التقليد في اصطلاحهم في
الكلي كما في قولهم يجوز التقليد في الفروع ولا يجوز التقليد في الاصول فان ذلك
مستلزم لتقسيم التقليد الى قسمين احدهما الاخذ الذي هو مع الدليل على الاخذ
كما في الفروع والآخر الاخذ الذي هو خال عن الدليل كما في الاصول وبالجملة
فلا ينبغي التامل في كون لفظ التقليد حقيقة في القدر المشترك في الاصطلاح
فانكار اطلاق التقليد على اخذ العامي من المفتي في الاصطلاح على سبيل الحقيقة
مما لا وجه له نعم الرجوع الى الرسول والاجماع لا يسمى تقليدا في الاصطلاح
كما ان رجوع المجتهد الى العدول في شهادتهم لا يسمى تقليدا وسيجيء الوجه في ذلك
واما التاسعة فلانا نقول ان قوله من غير حجة في التعريف ليس متعلق بقوله العمل
حتى يكون مقتضى ذلك عدم شمول التعريف لاخذ العامي بقول المفتي بل انما
هو متعلق بقوله القول ويدل على ذلك قاعدة منع الاقرب الابعد وكون
التعريف المذكور تعريفا لما هو المصطلح عندهم من معنى التقليد وقد عرفت
ان التقليد في الاصطلاح حقيقة في معنى هو شامل لاخذ العامي بقول
المفتي فاذن لا ينبغي التامل في شمول التعريف لاخذ العامي بقول المفتي

وفي انكار شموله له مكابرة وبالجملة فمفاد التعريف بعد ملاحظة ما ذكرنا هو
ان التقليد عبارة عن العمل بقول الغير من غير حجة اي من غير دليل على القول
عند الآخذ سواء قام الدليل على الاخذ والعمل ام لا ومن المعلوم شمول هذا
المعنى لاخذ العامي بقول المفتي فلا وجه لاخراجه عن تحت التعريف ولعل الداعي
في اخراجه عنه تخيل جعل قوله من غير حجة في التعريف متعلقا بقوله العمل وقد
عرفت ما فيه فالحاصل ان التقليد عبارة عن العمل بقول الغير الذي لا دليل عليه
عند العامل سواء قام الدليل على العمل ام لا وهذا مفاد التعريف المذكور
فانكار شموله لاخذ العامي بقول المفتي لا وجه له من غير تامل ومن هنا قال في شرح
المبادي ان التقليد عبارة عن العمل بقول الغير من غير دليل على خصوصيته اي
القول واما الرجوع الى الرسول صلعم فلا ينبغي الاشكال في عدم شمول التعريف له
لذلك ان مفاده ان التقليد عبارة عن العمل بقول الغير الذي لا دليل عليه عند العامل
فمن المعلوم ان قول الرسول مما قام به الدليل عند الاخذ به وهو المعجزة التي هي
دليل نفس العمل بقوله ع ايضا فلهذا يخرج الرجوع الى قوله ع عن التعريف كما
ان العمل بقوله ع لا يسمى تقليدا في الاصطلاح ايضا لما مر من بيان معنى التقليد
في الاصطلاح واما الرجوع الى الاجماع فهو ايضا خارج عن التعريف لان
الرجوع الى الاجماع وان كان من قبيل اخذ قول الغير وهو ارباب الفتاوى
الا ان القول المذكور مما به الدليل عند الراجع وهو الاجماع فيخرج عن التعريف
واما رجوع المجتهد الى العدول في شهادتهم فهو وان كان خارجا عن التعريف
الا ان خروجه عنه ليس لما ذكره العضدي من انه مما قام الدليل على اعتباره وان التقليد
عبارة عن العمل بقول الغير فيما لم يكن فيه الدليل على العمل فلهذا يخرج رجوع

المجتهد الى العدول فى شهادتهم لما مر فيه بل خروجه عن التعريف انما هو بسبب قيد
معتبر فى التعريف المذكور مطوى عندهم وان لم يذكر هذا القيد فى التعريف وهو
ان يكون قول الغير المعمول به مستندا الى الاجتهاد فى الاحكام ومن هنا قال الشهيد
فى ذكرى والمحقق الثانى فى مبحث البيع من مباحث جامع المقاصد على ما حكى
عنهما ان التقليد هو قبول قول الغير المستند الى الاجتهاد ومن المعلوم ان اخذ
المجتهد قول العدول فى شهادتهم ليس من هذا القبيل فيخرج عن التعريف
فافهم فتلخص من جميع ما ذكرناه ان من قال بخروج اخذ العامى بقول المفتى
عن التعريف كالعضدى والفاضل القمى ره وصاحب المعالم وغيرهم من متاخرى
المتاخرين مما لا وجه له لما مر ثم ان صاحب الاشارات لما راى مصير الفاضل القمى ره
الى خروج اخذ العامى بقول المفتى عن التعريف الذى هو تعريف للتقليد بحسب
الاصطلاح وان اخذ العامى بقول المفتى يقال له التقليد فى اصطلاح جديد
فاورد على الفاضل بان التعريف المذكور ليس تعريفا اصطلاحيا بل انما هو
تعريف للمعنى اللغوى للتقليد فخروج اخذ العامى بقول المفتى انما من اللغوى
لا الاصطلاحى حيث قال المورد بعد نقل حاصل كلام الفاضل فى المقام
وانت خبير بان كلام العضدى صريح فى ان ما ذكره ليس معنى اصطلاحيا كيف
ولو كان معنى اصطلاحيا لزم ان لا يجوز التقليد بالمعنى الاصطلاحى فى الفروع
من غير خلاف كما هو لازم كلامهم وهل يصح صدور ذلك عن عاقل فضلا عن
فاضل فلا اشكال مع انه فى نسبة ذلك الى علماء الاصول بعد ما عرفت ما
ترى الى ان قال وكيف كان ذلك بالنظر الى اصل الاستعمال وان كان له نوع
منافرة بالنسبة الى كلام كثير منهم حيث لم يذكروا ولم يشيروا الى معنا الاصطلاحى

مع

٥

مع انه المقصود فى مثله وبذلك جزم فى المعالم فقال ولا ريب فى تسمية اخذ
العامى بقول المفتى تقليدا فى العرف قال وهو ظاهر لكن لا يخفى ما فى الايراد
المذكور فانا نقول اولا انك قد عرفت عدم خروج اخذ العامى بقول المفتى
عن التعريف وانه شامل له وثانيا ان الجوهرى من اهل اللغة صرح بدخول
التقليد فى الاحكام فى المعنى اللغوى فكيف يدعى خروج ما نحن فيه عن المعنى
اللغوى وقد مرت الاشارة الى نقل الجوهرى وثالثا ان المعرف بهذا
التعريف صرح بانه تعريف للمعنى الاصطلاحى فتخصيصه بالمعنى اللغوى اى
وجه له ولعل هذا المورد اخذ ما ذكره فى مقام الايراد من صاحب المعالم ره حيث
يظهر من كلامه فى المقام ان اخذ العامى بقول المفتى لا يقال له التقليد بحسب
الاستعمال بخلاف الاصطلاح فتامل جيدا ثم انه هل يعتبر فى تحقق التقليد
الذى هو من قبيل الموضوعات التى يترتب عليها الاحكام الشرعية العمل بقول
الغير بعد الاخذ من الغير ام يكفى فى تحققه مجرد الاخذ وتظهر الثمرة فى ترتب
احكام التقليد وعدمه من حرمة العدول ووجوب البقاء وغيرهما من الاثار
الشرعية فانه بناء على الاول لا يبنى على ترتب الاحكام وان تحقق الاخذ
بخلاف الثانى اقول انه لا يخفى انه قد اضطربت كلماتهم فى التعبير عن التقليد
فالاكثر عبروا عنه بالعمل كما لا يخفى للمتتبع وبعضهم عبر عنه بالاخذ وبعض
اخر عبر عنه بالرجوع وبعض منهم عبر عنه بالقبول وبعض عبر عنه بالمتابعة
الى غير ذلك من العبائر المختلفة كما لا يخفى للمتتبع ثم ان قبل الاخذ فى تحقيق
المرام ينبغى ان يعلم بان اختلاف العبائر فى المقام من جهة ان ارباب العبائر
المختلفة قائلون بتعدد المطلوب حتى يكون غرض كل منهم ان الموضوع الشرعى

هو ما عبر به عندي وهكذا غيره نظير الاختلاف في بيان المراد من الصعيد في باب
التيمم ونحوه او من جهة ان الاختلاف المذكور من باب التفنن في العبارة بان
يقال انهم متفقون بان المطلوب واحد الا ان كلا منهم عبر عن ذلك بعبارة
غير عبارة الاخر نظير اختلافهم في تعريف الصوم والصلوة والزكوة ونحوها مثلا
الظاهر هو الثاني ويشهد لذلك امور الاول عدم تعرضهم بان التقليد يتحقق
بماذا الى زمان بعض متاخري المتاخرين وهو صاحب كاشف الغطاء فانه لا
تامل في انه لو كان المطلوب متعددا على سبيل الاحتمال لم يتركوا التعرض
لبيان حال ما نحن فيه مع كونه مما يعم به البلوى كيف الا ترى ان كل واقعة من الوقايع
احتمل تعدد المطلب فيه تعرضوا لبيان حاله واختلفوا فيه على قولين او على اقوال
ولم يتركوه على حالة الاجمال والاهمال من غير اشكال فعدم تعرضهم لبيان حال
ما نحن فيه يكشف عما ذكرنا والثاني مناقشتهم ومناظرتهم في الحدود في المقام
دون اصل المطلب فهذا ايضا فيه دلالة على ما ذكرناه والثالث صدور اختلاف
التعبير عن التقليد من شخص واحد منهم كالعلامة مثلا فانه في مقام يعبر
فيه عن التقليد بالعمل وفي مقام اخر يعبر عنه بالاخذ فانه لو كان المطلب متعددا
لما كان وجه لصدور هذا الاختلاف من عالم واحد كما لا يخفى فاذا ثبت اتحاد المطلوب
فلا يخفى ان هذا المطلوب الواحد اما هو العمل او الاخذ لان مرجع تلك العبائر
المختلفة الى احد هذين العنوانين فلا بد من التكلم في المقام من حيث تعيين احد
العنوانين فنقول انه يمكن ان يقال بان موضوع التقليد في الواقع عبارة عن
العمل بقول الغير فلا يتحقق موضوعه بمجرد الاخذ ويشهد لذلك وجوه منها
ان من المقرر في محله من انه اذا ورد مطلق ثم مقيد وعلم باتحاد المطلوب من الخارج

كقوله

كقوله اعتق رقبة اولا واعتق رقبة مؤمنة في خصوص من ارتكب بالظهار مع العلم باتحاد
التكليف يحمل المطلق على المقيد فيحقق في المثال بوجوب عتق رقبة مؤمنة معينا
فاذن نقول ان الامر فيما نحن فيه من هذا القبيل فان التقليد في عبائر كثير منهم عبّر عنه
بالعمل الذي هو من قبيل المقيد وهو في عبائر غير واحد منهم عبر عنه بالاخذ
الذي هو من قبيل المطلق وقد عرفت اتحاد المطلوب في المقام فمقتضى قاعدة
حمل المطلق على المقيد مع الشرط المذكور حمل الاخذ في كلام من عبر به عن التقليد
على العمل المقيد جمعا بين كلماتهم فيكون مراد الكل من التقليد هو العمل لا غير و
منها نسبة كون التقليد عبارة عن العمل الى العلماء كما في القوانين في اول
مسئلتنا هذه ومنها ظاهر كلامهم في مقام الاستدلال على عدم جواز التقليد
بان التقليد حرام لانه عمل بما وراء العلم والعمل بما وراء العلم حرام فانه لا تامل
ان مرادهم من الحرمة المذكورة الحرمة الذاتي ومن المعلوم ان الحرمة الذاتي
مناسب للعمل لان الاخذ على تقدير عدم جواز التقليد تكون حرمته حرمة تشريعية
والا فلا معنى لحرمته بالذات فيكشف ذلك ان المراد بالتقليد هو العمل وكذا
قولهم ان التقليد واجب كما لا يخفى وبالجملة فبملاحظة ما ذكر من الوجوه يحصل
الظن بان المراد بالتقليد في الواقع هو العمل ويمكن ان يقال بان المراد بالتقليد هو
الاخذ وذلك ايضا لوجوه الاول ان الاخذ مناسب للمعنى اللغوي دون العمل
لانك قد عرفت في السابق ان التقليد في اللغة عبارة عن تعليق القلادة التي
في العنق ومن المعلوم ان المقلد ما جعله كالقلادة في عنق المجتهد انما هي
الاحكام التي تتوجه اليه ومن المعلوم ان المناسب لهذه الاحكام انما هو الاخذ
لا العمل فيظن كون المراد بالتقليد الاخذ فهو المطلوب والثاني ان الظاهر

فى العرف ان العمل الفلانى من التقليد ان التقليد سبب العمل وان العمل غير التقليد
فيكون المراد بالتقليد الاخذ لانه الذى يترتب عليه العمل والثالث انه لو كان المراد
بالتقليد العمل لزم الدور فى بعض الموارد وهى العبادات وتقريره على ما فى الفصول
هو ان وقوع العبادة يتوقف على قصد القربة وهو يتوقف على العلم بكونها
عبادة فلو توقف العلم بكونها عبادة على وقوعها كان دورا نعم يعتبر العمل فى
لزوم حكم التقليد ان قلنا بجواز العدول والا لزم حكمه مط وبعبارة اخرى
وجيزة ان صحة العمل فى العبادات تتوقف على التقليد وهو يتوقف على العمل
فهذا دور لكن يمكن المناقشة فى كل من الوجوه الثلثة اما الاول فبانه كما
ان الاخذ مناسب للمعنى اللغوى كذا ان العمل ايضا مناسب له لان نقل التقليد
من معناه اللغوى الذى هو اعم من الاخذ وغيره الى المعنى الاصطلاحى الذى هو
الاخذ من قبيل نقل الكلى الى الفرد لا من قبيل النقل من المباين الى المباين و
من المعلوم ان الاخذ المنقول اليه اعم منه بلا عمل ومنه مع العمل فانكار عدم مناسبة
العمل للمعنى اللغوى مما لا وجه له واما الثانى فبانا نقول ان قولهم ان العمل الفلانى
من التقليد فى العرف ليس ظاهرا فى ان العمل غير التقليد بل انما هو ظاهر فى
ان العمل المذكور مما اتى به على وجه التقليد فى مقابل الاتيان به على وجه
الاجتهاد والاستنباط كما لا يخفى واما الثالث فبانا نقول ان فى صورة
تعين التقليد فى حق المقلد كما اذا دار الامر فيه بين المجتهدين كما اذا فرض انحصار
التقليد باحد مجتهدين احدهما يقول بوجوب صلوة الجمعة وحرمة صلوة
الظهر فى يوم الجمعة والآخر يقول بالعكس لا يخفى ان وجوب العمل على وجه
الصحة ليس بمتوقف على التقليد بل انما هو موقوف على وجود التكليف الواقعى

الذى

الذى هو الموجب للتقليد واما الرجوع الى قول المجتهد فهو انما لتعيين هذا التكليف
الواقعى نظير تعيين المجتهد التكليف الواقعى فى واقعة من الوقايع باحدى
الطرق المعتبرة فاذا عين المقلد هذا التكليف الواقعى فى مقام الظاهر بالرجوع
الى المجتهد فيكون التكليف المذكور فى حقه منجزا ثم اذا عمل على طبقه يكون ذلك
العمل من باب التقليد فتحصل مما ذكرنا ان الموقوف عليه لوجود العمل انما هو وجود التكليف
الواقعى فى الواقع لا الرجوع الى قول المجتهد وان من المعلوم ان وجود هذا التكليف
ليس بمتوقف على العمل من غير تامل فلا يلزم الدور وبعبارة ان الدور انما يتحقق
على تقدير القول بان قول المجتهد فى بيان الحكم الشرعى ملزم لا معين وليس كذلك
فان قوله معين لا ملزم لان الملزم هو الامر الواقعى المعلوم وجوده بالعلم الاجمالى
فالحاصل انه لا ينبغى التامل فى فساد دعوى لزوم الدور على تقدير البناء على
ان التقليد عبارة عن العمل فظهر مما ذكرنا ضعف قول صاحب الفصول بان التقليد
يعتبر فيه الاخذ لا العمل حذرا من لزوم الدور بناء على الثانى فى العبادات
مع انا لم نر احدا يدعى لزوم الدور فى المقام بناء على ان التقليد يعتبر فيه
العمل فتامل جيدا فالمظنون بملاحظة ما ذكر ان التقليد يعتبر فيه العمل وانه
لا يكفى فى تحقق موضوعه مجرد الاخذ من غير عمل لكن مع ذلك كله لا يخفى انه لا يمكن
ترتيب احكام التقليد الواقعى على العمل لعدم الدليل على اعتبار الظن المذكور
بل اللازم ترتيب تلك الاحكام تارة على الاخذ واخرى على العمل بحسب اختلاف
المقامات وبيان ذلك هو انا نقول انه لا تامل ولا اشكال فى ان ما بنينا عليه فى باب
التقليد من ترتيب الاحكام على عنوانات من مثل البناء على وجوب تقليد الاعلم
وعدم جواز تقليد غيره وحرمة تقليد الميت وحرمة البقاء عليه ووجوب تقليد

الحي ووجوب تقليد المجتهد الحي المطلق دون المتجزي الى غير ذلك انما ذلك كله
من باب الاخذ بما هو القدر المتيقن بحكم العقل اذ يجيء انه لا دليل على ما ذكر
بخصوصه من الشرع الا حكم العقل ووجه اخذ القدر المتيقن المذكور انما هو
الاجمال في الموضوع الذي هو عبارة عن المجتهد الذي جعل الشارع قوله حجة في
حق المستفتي فانه غير معلوم ان المجتهد الذي جعل الشارع قوله حجة في حق المقلد
هل مطلق المجتهد سواء كان اعلم من غيره ام لا وسواء كان حيا ام ميتا وسواء
كان مطلقا ام متجزيا الى غير ذلك من العناوين المذكورة او المراد به الاعلم المطلق
الحي الاورع دون من كان دون هذا فلما كان التكليف الواقعي ثابتا بالعلم و
كان الطريق اليه مجملا فلا بد من الاخذ بما هو المتيقن من الطرق بحكم العقل المستقل
فاذا كان اللازم الاخذ بالقدر المتيقن فيما ذكر بحكم العقل فكان اللازم ايضا
الاخذ بما هو المتيقن في خصوص نفس التقليد الذي كان موضوعه مجملا فاذن
نقول انه ربما يكون القدر المتيقن فيه البناء على الاخذ في ترتيب احكام التقليد
وذلك كما اذا فرضنا مجتهدين متساويين واخذ المقلد من احدهما فتوى
في خصوص واقعة من الوقائع من غير ان يعمل على طبق فتواه دون الاخر فاذن لا
اشكال في انه يبنى على تحقق التقليد الواقعي بمجرد الاخذ من باب القدر المتيقن
لان بعد الاخذ المذكور يحتمل تحقق التقليد الواقعي لاحتمال كون موضوعه في
الواقع هو الاخذ ويحتمل عدم تحققه في الواقع لاحتمال كون موضوعه هو العمل
وهو غير متحقق فيدور الامر بين التخيير والتعيين وقد قرر في محله ان البناء
على الثاني في صورة الدوران المذكور فيبنى على الاخذ من باب القدر المتيقن
فان قلت انك قد قررت في باب البراءة انه اذا دار الامر بين التعيين والتخيير

فالبناء على التخيير تمسكا بالبراءة عن وجوب التعيين فما ذكرته هنا مناف لما قررته ثمة
قلت نمنع التنافي بين ما ذكرناه هنا وبين ما بنينا عليه ثمة فان البناء على التخيير
في صورة الدوران بينه وبين التعيين انما فيما اذا كان الشك في المكلف
به واما اذا كان الشك في الطريق مع العلم بالتكليف ودار الامر في الشك
في الطريق بين التخيير والتعيين فلا بد المتعين فيه البناء على التعيين من باب
ملاحظة حكم العقل باخذ ما هو القدر المتيقن فما بنينا عليه ثمة من البناء
على التخيير انما هو فيما اذا كان مورد الدوران من قبيل الاول وما بنينا عليه هنا
من الالتزام بالتعيين انما هو من جهة كون مورد الدوران من قبيل الثاني فلا منافاة
بين المقامين فافهم فيحكم في المثال المذكور بحرمة العدول ووجوب البقاء
وترتيب سائر احكام التقليد الواقعي في مقام الظاهر فان قلت ان ذلك انما
يتم على تقدير عدم وجود الاصل الموضوعي في المقام وهو هنا موجود وهو الاصل
عدم تحقق التقليد الواقعي بمجرد الاخذ فاذا احرز الموضوع وهو عدم تحقق
التقليد فلا يبقى وجه لترتيب احكام التقليد على الاخذ من حرمة العدول و
وجوب البقاء وغيرهما فيحكم بالتخيير كما ان الامر كذلك قبل الاخذ قلت انا قد قررنا
في مبحث الاستصحاب ان الاستصحاب الموضوعي وجوديا كان او عدميا معناه
اثبات الاحكام الشرعية المترتبة على وجود الموضوع من غير واسطة او نفيها
كذلك واما اثبات الاحكام العقلية او العادية او اثبات انتفائها بالاستصحاب
المذكور فلا فاذن نقول ان الاحكام المترتبة على الاخذ في المثال من حرمة
العدول ووجوب البقاء وغيرهما انما هي من الاحكام العقلية وقد عرفت
ان الاستصحاب لا يمكن نفي تلك الاحكام به كما انه لا يمكن اثباتها به فلا ينفع

الاستصحاب المذكور بل يمكن ان يقال ان الاستصحاب المجرى له فى المقام فان مورده
فى صورة الشك وهو منتف فى المقام فان بمجرد الشك فى تحقق التقليد
بالاخذ وعدمه يحكم العقل بترتب الاحكام المذكورة على الاخذ فمع ذلك
لا يبقى وجه للتمسك بالاستصحاب من غير تامل وربما يقال بحكم بالبناء على
العمل من باب القدر المتيقن وذلك كما اذا ان المقلد اخذ فتوى فى خصوص
واقعة من احد مجتهدين متساويين ثم اتفق مات الماخوذ منه قبل العمل
على طبق قوله فان المتيقن فى البناء على العمل والرجوع الى الحى لان الامر
فى المثال دائر بين الدليل وغيره فان اعتبار قول المجتهد الحى معلوم بخلاف
قول الميت فان اعتباره مشكوك ومن المعلوم ان العقل يحكم فى صورة الدوران
المذكور من باب القدر بوجوب الرجوع الى الحى ورفع اليد عن قول الميت وسيجى
تفصيل الكلام فى ذلك اذا عرفت معنى التقليد لغة واصطلاحا وموضوعه
واحكام موضوعه فاعلم ان الكلام فى بيان ما يتعلق بالتقليد يقع فى مقامات
الاول فى ان التقليد هل جائز فى الشرع فى الجملة او لا بل الاجتهاد على جميع
المكلفين صار الشرذمة من علمائنا كابن زهرة وابى الصلاح من علماء
الحلب وبعض منهم من قدمائنا على ما نسب اليه الشهيد فى الذكرى حيث قال
فيها على ما حكى عنه وعليه اى القول الاول اكثر الامامية وخالف فيه بعض
قدمائهم وفقهاء حلب فاوجبوا على العوام الاستدلال ونسب هذا القول
ايضا الى بعض البغداديين من المعتزلة والاكثر الى الاول الذى هو المختار
واستدل الحلبيون لما صاروا اليه على ما حكى عنهم ان استنباط الاحكام
الشرعية الفرعية منحصرة فى الاجماع والنصوص والعقل وان استنباط تلك

الاحكام

١٠

الاحكام من هذه الادلة ممكن فى حق العوام اما من الاجماع فبالرجوع الى مناقشة
العلماء ومناظرتهم فى الوقائع عند الحاجة اليها واما من النصوص فبان
لا تامل ان النصوص قسمان قسم منها من قبيل الظواهر التى يفهم منها المراد
كل من كان من اهل العرف وقسم منها ليس من قبيل الاول ففى استنباط الاحكام
منها يرجع العوام الى بيان ما هو المراد منه الى المجتهد واما القسم الاول
فالعوام قادر لاستنباط الاحكام منه لقدرته على فهم المراد منه او نقول ان
العوام لو فرض عدم قدرته على فهم الاخبار بنفسه يرجع الى المجتهد او عادل
عارف يذكر له مدرك الحكم من الكتاب والسنة فان ساعد لغته على معرفة مدلولهما
والا ترجم له معانيهما بالمرادف من لغته واذا كانت الادلة متعارضة يذكر
له المتعارضين وينبه على طريق الجمع بحمل المنسوخ على الناسخ والعام على
الخاص والمطلق على المقيد ومع تعذر الجمع يذكر له اخبار العلاج على حذو
ما مر ولو احتاج الى معرفة حال الراوى ذكر له حاله واما من العقل فبانه
يلاحظ الاشياء فيما لا نص فيه بان ما فيه النفع منها فيحكم بالاباحة بحكم العقل وما فيه
الضرر منها فيحكم فيه بالحظر بحكمه ايضا والى ما ذكرنا من قدرة العوام على الاستنباط
من الاجماع والسنة والعقل يرجع ما حكى عن الشهيد ره فى المقام حيث
قال فى الذكرى ان كون الاجتهاد واجبا كفائيا مما عليه اكثر الامامية وخالف
فيه بعض قدمائهم وفقهاء حلب فاوجبوا على العوام الاستدلال واكتفوا فيه
بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقائع او
النصوص الظاهرة او ان الاصل فى المنافع الاباحة وفى المضار الحرمة مع
فقد نص قاطع فى متنه ودلالته والنصوص محصورة انتهى واما البعض من

البغداديين من المعتزلة فانه قال انما يجب على العامي ان يسئل العالم بشرط
ان يتبين له صحة اجتهاد المجتهد بدليله واستدل الماذهب اليه في المقام بان
تجويز المستفتي على المفتي الخطاء يمنع من قبول قوله لعدم الامن من الاقدام على القبيح و
بانه لا يجوز تقليد البحث في الاصول فاذا كان مكلفا بالاجتهاد والعلم في الاصول
فلا بد ان يكون متمكنا منه والا يلزم التكليف بالمحال ومن يتمكن من الاجتهاد في الاصول
فيتمكن منه في الفروع ايضا الى غير ذلك مما استدل به لهذا القول ومما في كتب
القوم من الاستدلال بالآيات الدالة على حرمة التقليد ونحوه كما لا يخفى للمتتبع
اقول انه لا يخفى ما في كل من الاستدلالين اما استدلال فقهاء الحلب بما مر
فلانا نقول انه لا تامل بل ولا ريب ان تحصيل الاجماع لا تامل في صعوبته للمجتهد
بل بعضهم انكر امكان ذلك في حق المجتهد الماهر فضلا عن العوام فتكليف العوام
بتحصيل الاجماع تكليف بالمحال من غير تامل واما استنباط الاحكام من السنة
فلا ريب ايضا في فهم المراد منها في حق الفحول في غاية الاشكال والصعوبة بل بعد
صرف مدة من عمرهم لا يمكن لهم فهم المراد منها فمع ذلك كيف يمكن في حق
العوام استخراج الاحكام منها مع عدم اطلاعهم على ما اطلع عليه العالم من المقدمات
واما حديث ترجمة العالم العادل للعوام ما يتعلق على الاستنباط من السنة
من بيان معانيها الى اخر ما اسلفناه من بيان كيفية رجوع العوام الى العالم
في اخذ طريقة الاستنباط من السنة ففيه انه لا تامل بل ولا ريب في عدم مساعدة
افهام كثير من العوام على فهم قليل من الاحكام بهذا الوجه مع عدم مساعدة
اكثر اوقات العالم على تعليم قليل مما يحتاج اليه بعض العوام كيف لا مع انه لو
بني على هذا الوجه في حق جميع العوام يلزم اختلال نظام العالم وتعطل

الاحكام

الاحكام والعسر والحرج كما لا يخفى لمن تامل بادنى تامل مع انا نقول ان الرجوع
الى اجماع العلماء والنصوص وغيرهما كما ذكروه مبني على صحة الاستدلال
بالاجماع والنصوص وهو من المسائل الاجتهادية سيما اذا كان النصوص من اخبار
الاحاد التي فيها المعركة العظمى فلا يجوز الاعتماد والنصوص الا بعد الاجتهاد في صحتها
وجواز العمل بها فاذا اعتمد في ذلك الى المجتهد فهو تقليد وان كان مجتهدا
في ذلك ايضا فلا فرق بين العوام وبين المجتهد ايضا ما حكي عن الشهيد في
الذكرى حيث وما ذكروه لا يخرج عن التقليد عند التحقيق وخصوصا عند من اعتبر
في حجية خبر الواحد فان في البحث عنه عرضا عريضا انتهى واما استدلال بعض
البغداديين من المعتزلة فاورد على استدلاله الاول اولا بمنع كون مطلق تجويز
الخطاء مانعا من العمل والا لامتنع على المجتهد لنفسه ايضا وثانيا بمنع زوال
تجويز الخطاء بذكر الدليل كما لا يخفى وعلى استدلاله الثاني بمنع كون الاجتهاد
في الاصول اصعب فانها مبتنية على قواعد عقلية وشواهد ذوقية وجدانية
يسهل ادراكها اجمالا لكل من التفت اليها وليس المطلوب فيها الا الدليل
الاجمالي مع ان مسائلها قليلة غاية القلة في جنب الفروع وادلة الفروع جزئيات
متفرقة منتشرة واكثر مبتنية على مدلولات خفية ومحفوفة باختلافات لا
يرجى زوالها في كثير منها واما الاستدلال بالآيات الدالة على حرمة التقليد ففيه
مضافا الى كونها معارضة بما يدل على حرمة العمل بالظن وبما سيجيء ذكره
عند ذكر الدليل للقول الاول وعدم مقاومتها مع الدليل القطعي على الجواز
انها واردة في التقليد الذي لا دليل على جوازه وهو تقليد غير اهل العلم كما
يدل عليه قوله تعالى قل او لو كانوا لا يعلمون شيئا ولا يهتدون واما رواية التقليد

فلا تأمل في جواز التقليد لان الاخذ بقول من يتمسك في قوله بما يتمسك بها
حقيقة كالتمسك بالرواية والجملة فلا ينبغي التامل في ضعف هذين القولين
بحيث لا يحتاج الى البيان واستدل للقول الاول المنصور المختار بالادلة الاربعة
من الكتاب والسنة والاجماع والعقل اما الاول فمثل قوله تعالى ولولا نفر من
كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم
يحذرون بناء على شموله بالانذار بالفتوى ايضا وقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر
ان كنتم لا تعلمون بناء على ان المراد من اهل الذكر اهل القران من العلماء الى
غير ذلك من الايات التي استدلوا بها بحجية خبر الواحد وقد مر الكلام فيها
بجميعها على سبيل التفصيل في مبحث خبر الواحد واما الثاني فنقول انه
لا تامل في جواز الاخبار المستفيضة الدالة على ما ذكرنا فمنها قول ابي جعفر ع
لابان بن تغلب اجلس في مسجد المدينة وافت الناس فاني احب ان يرى في شيعتي
مثلك ومنها النهي عن خصلتين الى ان قال وان تفتي الناس بما لا تعلم
ومنها اياك ان تفتي الناس برأيك ومنها من افتى الناس بغير علم ولا هدى
من الله لعنته ملائكة الرحمة الحديث ومنها من افتى الناس وهو لا يعلم الناسخ
من المنسوخ والمحكم من المتشابه فقد هلك ومنها ما دل على ارجاع
احاد الرواة الى احاد اصحابهم ع بحيث يظهر منه عدم الفرق بين الفتوى والرواية
مثل ارجاعه ع الى زرارة اذا اردت حديثا فعليك بهذا الجالس مشيرا الى
زرارة وقوله ع في رواية اخرى واما ما رواه زرارة عن ابي ع فلا يجوز رده
وقوله ع لابن ابي يعفور بعد السؤال عمن يرجع اليه اذا احتاج او سئل عن مسئلة فلا
يمنعك عن الثقفي يعني محمد بن مسلم فانه سمع من ابي احاديث وكان عنده

وجيها

وجيها وقوله ع فيما عن الكشي لمسلمة بن ابي حبيبة ائت ابان بن تغلب فانه قد سمع
مني حديثا كثيرا فما روى لك عني فاروه عني وقوله ع لشعيب العقرقوفي بعد
السؤال عمن يرجع اليه عليك بالاسدي يعني ابا بصير وقوله ع لعلي بن المسيب بعد
السؤال عمن ياخذ عنه معالم الدين عليك بزكريا بن ادم المامون على الدين و
الدنيا وما ورد في العمري وابنه اللذين هما من النواب والسفراء فعن اسكافي
في باب النهي عن التسمية عن الحميري عن احمد بن اسحق قال سئلت ابا الحسن ع
وقلت له من اعامل وعمن اخذ وقول من اقبل فقال له العمري ثقة فما ادى اليك
عني فعني يؤدي وما قال لك عني فعني يقول فاسمع له واطع فانه الثقة المامون
ومنها ما دل على وجوب الرجوع الى الرواة والثقاة والعلماء على وجه يظهر منه
عدم الفرق بين فتوهم بالنسبة الى اهل الاستفتاء وروايتهم بالنسبة الى اهل
العمل بالرواية مثل قول الحجة عجل الله فرجه لاسحق بن يعقوب على ما في كتاب
الغيبة للشيخ وكمال الدين للصدوق والاحتجاج للطبرسي واما الحوادث
الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله
عليهم ومثل ما عن الاحتجاج عن تفسير العسكري ع في قوله تعالى ومنهم اميون
لا يعلمون الكتاب الاية من انه قال رجل للصادق ع فاذا كان هؤلاء القوم
من اليهود والنصارى لا يعرفون الكتاب الا بما يسمعون من علمائهم لا سبيل لهم
الى غيره فكيف ذمهم بتقليدهم والقبول من علمائهم وهل عوام اليهود الا
كعوامنا يقلدون علمائهم فان لم يجز لاولئك القبول من علمائهم لم يجز لهؤلاء
القبول من علمائهم فقال ع بين عوامنا وعلمائنا وبين عوام اليهود وعلمائهم
فرق الى ان قال فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا

على هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه وذلك لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة
لا جميعهم الحديث ومنها ما تمسك به في التذكرة والكفاية على ما حكي من خبر ابن
خديجة عن الصادق ع قال اياكم ان يحاكم بعضكم بعضا الى اهل الجور ولكن انظروا
الى رجل منكم يعلم شيئا من قضائنا فاجعلوه بينكم فاني جعلته قاضيا فتحاكموا
اليه ومنها ما تمسك به في التذكرة والكفاية على ما حكي من خبر عمر بن حنظلة
عن الصادق ع عن رجلين من اصحابنا يكون بينهما منازعة في دين او ميراث
فتحاكما الى الطاغوت والى السلطان ايحل ذلك فقال من تحاكم الى الطاغوت او الى القضاة
فحكم له فانما ياخذ سحتا وان كان حقه ثابتا لانه اخذ بحكم الطاغوت وقد
امر الله تعالى ان يكفر به قلت كيف يصنعان قال انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا
ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فارضوا به حاكما فاني قد جعلته فليرضوا به
عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما بحكم الله استخف وعلينا رد والراد
علينا راد على الله وهو على حد الشرك بالله عز وجل الى غير ذلك من الاخبار التي
استدل بها في المقام كما لا يخفى للمتتبع واما الثالث وهو الاجماع فنقول
انه لا ينبغي الاشكال والتامل في حصوله فيما نحن فيه محصلا ومنقولا بالغا
حد الاستفاضة من العامة والخاصة وقد حكي عن السيد في الذريعة والذي
يدل على حسن تقليد العامي انه لا خلاف بين الامة قديما وحديثا في وجوب رجوع
العامي الى المفتي وانه يلزمه قبول قوله لانه غير متمكن من العلم باحكام الحوادث
ومن خالف في ذلك كان خارقا للاجماع وليس يمكن المخالف في ذلك دفع
الاجماع على الرجوع الى الفتوى والارشاد اليها والاقرار عليها وانما
يتناول هذا الرجوع بما هو بعيد فنقول هو رجوع للتنبيه على النظر و

الاستدلال

الاستدلال وهذا التاويل غير معلوم ضرورة خلافه وان العامي انما يستفتي على
وجه التنبيه على النظر بل يستلزم والفرق بين من ادعى ذلك في المفتي وبين
من ادعى مثله في الحاكم وذهب الى ان الحاكم لا يلزم الحكم حتى يبين المحكوم
عليه صحته وطريقة العلم به وعن الشيخ في العدة انه قال والذي نذهب اليه انه
يجوز للعامي الذي لا يقدر على البحث والتفتيش تقليد العالم يدل على ذلك
اني وجدت عامة الطائفة من عهد امير المؤمنين ع الى زماننا هذا يرجعون
الى علمائنا ويستفتون في الاحكام والعبادات ويفتونهم العلماء ويسوغون
لهم العمل بما يفتونهم به وما سمعنا احدا منهم قال لمستفت لا يجوز لك الاستفتاء
ولا العمل به بل ينبغي ان تنظر كما نظرت وتعلم كما علمت ولا انكر عليه العمل بما
يفتونهم وقد كان منهم الخلق العظيم عاصروا الائمة ع ولم يحك عن واحد من
الائمة ع النكير على احد من هؤلاء ولا ايجاب القول بخلافه بل كانوا يصوبونهم
في ذلك فمن خالف في ذلك كان مخالفا لما هو المعلوم خلافه فان قيل كما
وجدناهم ايضا راجعوا اليهم في اصول الديانات ولم نعرف احدا من الائمة ع ولا
من العلماء انكر عليهم ولم يدل ذلك على انه يسوغ تقليد العالم في الاصول
قيل لو سلمنا انه لم ينكر احد منهم ذلك لم يطعن ذلك في هذا الاستدلال
لانه على بطلان التقليد في الاصول ادلة عقلية وشرعية من كتاب وسنة وغير
ذلك وذلك كاف في النكير وعن المحقق في المعارج يجوز للعامي العمل
بفتوى العالم في الاحكام الشرعية لنا اتفاق علماء الاعصار على الاذن
للعوام في العمل بفتوى العلماء من غير تناكر وقد ثبت ان اجماع اهل كل عصر
حجة وعن العلامة في المبادي يجوز التقليد في الفروع لنا عدم انكار العلماء

فى جميع الاوقات وعنه فى النهاية فى مقام الاحتجاج على مختاره الثانى الاجماع
فانه لم تزل العامة من الصحابة والتابعين قبل حدوث المخالفين يرجعون فى الاحكام
الى قول المجتهدين ويستفتونهم فى الاحكام الشرعية والعلماء يبادرون
الى الاجوبة من غير اشارة الى ذكر دليل ولا ينهونهم عن الشرعى اجماعا وعن فخر الاسلام
انه قال فى الايضاح يجوز التقليد فى اصل الحكم الشرعى اجماعا وعنه فى شرح المبادى
لنا وجوه الاول الاجماع قبل حدوث المخالف وانه لم تزل العامة فى زمن الصحابة
والتابعين يرجعون فى الاحكام الشرعية الى قول المجتهدين ويستفتونهم فى الاحكام
الشرعية والعلماء يبادرون الى ذكر الاجوبة من غير اشارة الى دليل ولم ينكروا
عليهم ذلك فكان اجماعا وعن الشهيد فى الذكرى انه بعد الاشارة الى قول فقهاء
الحلب المتقدم اليه الاشارة قال ويدفعه اجماع السلف والخلف على الاستفتاء من غير
نكير ولا تعرض لدليل بوجه من الوجوه وقال فى الم وقد حكى غير واحد من الاصحاب
اتفاق العلماء على الاذن للعوام فى الاستفتاء من غير تناكر وعن بعض المتاخرين الحق
جواز التقليد مط سواء كان عاميا بحتا او عالما بطرق من العلوم للاجماع المعلوم
بتتبع حال السلف من الافتاء والاستفتاء وتقريرهم وعدم انكارهم والمدعى
فى كلماتهم وعن الآمدى فى الاحكام انه قال فى الكتاب المذكور لم تزل العامة فى زمن
الصحابة والتابعين قبل حدوث المخالفين يستفتون المجتهدين ويتبعونهم فى
الاحكام الشرعية والعلماء منهم يتبادرون الى اجابة سؤالهم من غير اشارة الى
ذكر الدليل ولا ينهونهم عن ذلك من غير نكير فكان اجماعهم على جواز اتباع العامى للمجتهد
مط وعن العضدى فى شرح المختصر لم تزل العلماء يستفتونهم ويفتون ويتبعون من غير
ابداء المستند وشاع وذاع ولم ينكر عليهم فكان اجماعا انتهى الى غير ذلك من

الاجماعات

الاجماعات المنقولة كما لا يخفى للمتتبع وبالجملة فلا ينبغى الاشكال فى تحقق الاجماع
محصلا لا بعد ملاحظة ما ذكرناه ومخالفة الجماعة بنفسها لا تمنع من تحقق الاجماع
بناء على ما هو التحقيق من ان الاجماع لكونه كاشفا عن راى المعصوم لا يشترط فيه
اتفاق الكل واما المنقول فقد عرفت تحقق حد الاستفاضة واما الرابع وهو
العقل فنقول انه لا تامل ولا اشكال فى ان العقل اذا لاحظ ثبوت التكليف فى حق
المكلف المقلد وانه لا يمكن له العلم بهذا التكليف بطريق العلم الواقعى كما هو
المفروض وان تحصيل العلم الشرعى الذى هو عبارة عن تحصيل الظن المعتبر الواقع
بطريق الاجتهاد غير ممكن فى حقه ايض اذ لو بنى على وجوب الاجتهاد على العامى
يلزم الدور وهو محال وذلك لان اجتهاد المقلد فى المسائل الفرعية وغيرها
موقوف على اجتهاده فى انه هل يجوز عمله بقوله اولا والاجتهاد فى تلك المسئلة
موقوف على الاجتهاد فى هذه المسائل لان تلك المسئلة من جملتها هذا هو الدور
الباطل فيحكم فى حقه بوجوب اخذه بما هو الاقرب الى الواقع ولما قول المجتهد
ورايه مما لا تامل فى كونه اقرب الى الواقع من قول المقلد ورايه بالنسبة فيحكم
العقل بالاستقلال بتعين الاول عليه فيثبت المطلوب فان قلت كيف تقول
بجواز رجوع غير المجتهد اليه مع انه يستلزم للدور الباطل وتقريره انه لا تامل
فى ان جواز تقليد غير المجتهد له فى المسائل فالمفروض عدم اجتهاد العامى فى تلك
المسئلة فلا بد من اثبات تلك المسئلة بالتقليد ايض فيتوقف جواز التقليد
للمجتهد على جواز التقليد فى تلك المسائل اذ لا تامل ان تلك المسئلة جزئى من
جزئيات ذلك الكلى ولا ريب فى انه ما دام لم يثبت حكم ذلك الكلى لم يثبت
حكم هذا الجزئى فهذا هو الدور فلا بد للعامى من الاجتهاد ايض قلت ان

توقف جواز التقليد في المسائل على جواز التقليد المجتهد فيها مسلم الا ان ثبوت
المسئلة الثانية على التقليد فيها للمجتهد حتى يلزم الدور غير لان العامي في
تلك المسئلة ممن اجتهد فيها الا ان عدم وجوب الاجتهاد على العامي وحجية قول
المجتهد في حقه مما برهن عند العامي بالدليل العقلي بل بالبداهة والضرورة
فلا يلزم الدور فيثبت المطلوب فان قلت ان الرجوع الى المجتهد انما يتم اذا
فرض ثبوت اعتبار قول المجتهد في حقه وهو غير ثابت لان ثبوت اعتبار قوله
في حقه في المسائل المجتهد فيها مما هو مستلزم للدور فكيف يرجع اليه وتقريره
ان جواز اجتهاده في المسائل موقوف على جواز اجتهاده في مسئلة انه هل
يجوز له الاجتهاد اولا وجواز اجتهاده في هذه المسئلة ايضا يتوقف على جواز
اجتهاده في المسائل اذ هذه ايضا مسئلة من المسائل قلت ان جواز الاجتهاد
في جواز الاجتهاد من المسائل التي اجتهد المجتهد فيها وثبت اعتباره بالدليل
النقلي والعقلي بل بالاجماع ايضا فلا يلزم الدور فلا ينبغي التأمل في جواز
التقليد في الجملة بعد ملاحظة ما اسلفناه ان الادلة مضافا الى ما ذكرنا من لزوم
على الاجتهاد على الجميع يلزم العسر والحرج المنفيين بالكتاب والسنة والاجماع
والعقل بل اختلال نظام العالم وسد ابواب المعاش من غير تأمل لكن لا يخفى
ما اسلفناه من الادلة الاربعة تتم اثنان منها وهما الاجماع اذ لا تأمل في
تحققه في المقام بعد ملاحظة ما مر الاشارة اليه من الاجماعات المنقولة
من الفحول وغيرهم والاخبار في الجملة بمعنى ان جميعها لا تدل على المطلوب بل
جملة منها كما لا يخفى لمن لاحظها بعين الانصاف واما الاخران الباقيان وهما
الكتاب والعقل فلا اما الاول فنقول اما اية النفر فلا ينبغي التأمل في عدم

جواز

جواز التمسك بها فيما نحن فيه لعدم دلالتها عليه وذلك لانا نقول اولا انه
لا تأمل في ان الكلام في المقام في اثبات اعتبار قول المجتهد في حق المقلد له
من باب التعبد من غير اعتبار ان قول المجتهد معتبر في حق مقلده اذا كان قوله
مفيدا للعلم للمقلد او الظن له بالنسبة الى الحكم الواقعي الشرعي الفرعي فاذن
نقول ان الاية لا دلالة فيها على ذلك لانا نقول ان المستفاد من ظاهر الاية
ليس الا كون الحذر عقيب الانذار مطلوبا للشارع في الجملة وكذا الانذار
وبعبارة اخرى ان المستفاد منها كون الانذار من المنذرين بما تفقهوا به
مطلوبا للشارع وكذا عمل المنذرين بما انذروا به واما كون العمل واجبا
على المنذرين بالفتح مط بما انذر به المنذرون فلا فلعل مراد الشارع ان
العمل بقول المنذر واجب اذا افاد قول المنذر العلم للمنذر بما انذر به وان
الشارع اعتبر في وجوب العمل حصول العلم ولما كانت الاية مجملة من حيث بيان
المراد من انه وجوب العمل بعد الانذار مط سواء افاد قول المنذر العلم ام لا
او وجوبه فيما حصل العلم بالانذار ولما كان الثاني هو القدر المتيقن فيحمل
عليه فيكون المعنى لعله يحصل لهم العلم فيحذروا والحاصل انه ليس في الاية
ما دل على اطلاق وجوب العمل عقيب الانذار حتى يتم الاستدلال فاذن
الذي يؤخذ منها من باب القدر المتيقن هو ما ذكرناه فلا يتم الاستدلال
ويؤيد ما ذكرناه استشهاد الامام ع في جملة من الاخبار بها على وجوب
النفر في معرفة الامام ع وانذار النافرين للمتخلفين ومن المعلوم ان الامامة
لا تثبت الا بالعلم فمنها ما عن الكافي في باب ما يجب على الناس عند مضي
الامام ع من صحيحة يعقوب بن شعيب قال قلت لابي عبد الله ع اذا حدث على

الامام حدث كيف يصنع الناس قال اين قول الله عز وجل فلولا نفر الخ قال هم في عذر ما داموا في الطلب وهؤلاء الذين ينتظرونهم في عذر حتى يرجع اليهم اصحابهم ومنها صحيحة عبد الاعلى قلت سئلت ابا عبد الله ع عن قول العامة ان رسول الله ص قال من مات وليس له امام مات ميتة جاهلية قال حق والله قلت فان اماما هلك ورجل بخراسان لا يعلم من وصيه لم يسعه ذلك قال لا يسعه ان الامام اذا مات دفعت حجته وصيه على من هو معه في البلد وحق النفر على من ليس بحضرته ان الله عز وجل يقول فلولا نفر من كل فرقة الخ ومنها صحيحة محمد بن مسلم وفيها قلت افيسع الناس اذا مات العالم ان لا يعرفوا الذي بعده فقال اما اهل هذه البلدة فلا يعني اهل المدينة واما غيرها من البلدان فبقدر مسيرهم ان الله عز وجل يقول فلولا نفر الخ الى غير ذلك من الاخبار كما لا يخفى للمتتبع وثانيا نقول ان الاية مختصة بصورة حصول العلم للمنذر بالفتح فلا دخل لها فيما نحن فيه اصلا وذلك لانا نقول ان التفقه في اللغة الفهم المعبر عنه بالعلم وان المعنى الحقيقي له ايضا وان من المقرر في محله انه اذا علم للفظ معنى حقيقي له لا يجوز رفع اليد عنه في مقام الاستعمال الا بالقرينة على خلافه والمفروض عدمها في الاية فيحمل لفظ التفقه فيها على معناه الحقيقي وهو العلم وان الالفاظ موضوعة للمعاني النفس الامري فيكون المراد وجوب معرفة الامور الواقعية من الدين فعلى هذا يكون الانذار الواجب هو الانذار بهذه الامور الواقعية المتفقه فيها فيكون الحذر واجبا عقيب هذا النوع من الانذار فيكون الحذر ح واجبا اذا علم المنذر صدق المنذر بالكسر فالاية في مقام بيان ان اللازم على النافرين اولا تحصيل الامور الواقعية اي الاحكام الواقعية وغيرها

على

١٤

على سبيل العلم وان اللازم عليهم ثانيا ابلاغ هذه الامور المتفقه فيها الى غيرهم فاذا بلغوا هذه الامور الى الغير فيحصل له العلم فيحذر ويهتدي الى ما هو الحق ومن المعلوم ان اعتبار حصول العلم بالانذار لا يكون الا في الامور المتعلقة بالدين من اصول الدين وان حصول العلم بالانذار غير معتبر فيما نحن فيه فالاية من قبيل ما ورد من بيان الحق للناس ووجوب تبليغه اليهم فالحاصل انه لا ينبغي التامل في ظهور الاية بعد ملاحظة ما ذكرناه في وجوب الحذر بالانذار ومن المعلوم ان الحذر لا يتحقق الا بعد علم المنذر بالفتح بصدق المنذر بالكسر بما انذر به فيختص مورد الاية بما يعتبر فيه العلم من معرفة الامام ع بعد الامام ع وغيرها من اصول الدين وان المراد بها اهتداء الناس الى الحق الواقعي لا انشاء حكم ظاهري لهم بقبول ما يقول به المفتي وثالثا نقول ان حمل الاية على دلالتها على اعتبار قول المفتي في حق المستفتي مما لا يمكن وذلك لانه لا تامل في ان الانذار قسمان قسم ما يحصل به العلم بالامر الواقعي كما يكون ذلك فيما اذا كان المنذر بالكسر عالما بالامر الواقعي مع اعتبار حصول العلم بانذاره في وجوب الحذر فيكون الامر في حق الجاهل من حيث استماعه لقول المنذر حتى يحصل له العلم من باب الارشاد وقسم لا يكون كذلك بل يكون المقصود بيان ان الجاهل يجب عليه الاتباع في مقام الظاهر للعالم المفتي ومن المعلوم ان هذين الانشائين احدهما ارشادي والاخر طلبي تكليفي في مقام مما لا يمكن اوطهما بلفظ فلا بد من حمل اللفظ على احدهما ولما كان الاول هو القدر المتيقن فيحمل عليه فلا يتم الاستدلال وقد مر الكلام في الاية تفصيلا في البحث عن حجية خبر الواحد فراجع واما اية السؤال فلانا نقول اولا ان الاية الشريفة

بما احطر تسباقها مثل قوله تعالى في سورة النحل وما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحي اليهم
فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بالبينات والزبر وفي سورة الانبياء وما ارسلنا
من قبلك الا رجالا نوحي اليهم فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ظاهرة في انها
واردة في رد عوام الكفار فيكون المراد باهل الذكر علماء اليهود وان المراد مسئلتهم
عن احوال الانبياء السلف وكونهم رجالا لا ملائكة وذلك لان عوام الكفار
لما استبعدوا ان يكون النبي المبعوث من قبله تعالى الى العباد بشرا كما حكى الله ذلك
عن الامم السالفة بقوله تعالى فقالوا ابشرا منا واحدا نتبعه وقالوا لو شاء الله
لانزل ملائكة وامثال ذلك فردهم الله تعالى بان الانبياء الذين امنوا بنبوتهم
من المرسلين قبله ص ما كانوا ملائكة وانما كانوا رجالا وامرهم بمسئلة علمائهم
عن ذلك اذ كانوا جاهلين به فهو خاص باعتبار السائل والمسئول عنه فكيف
يمكن التمسك بها في المقام فان قلت كيف تدعي كون المراد باهل الذكر علماء
اليهود مع انه قد ورد في بعض الاخبار عدم كون المراد باهل علماء اليهود حيث
رد الامام ع قول من زعم ذلك بانه تعالى كيف يامرهم بمسئلتهم مع انهم لو سئلوا
لامروا بالاخذ بشريعتهم فلابد من ان يكون المراد باهل الذكر ما مر في بيان وجه
الاستدلال من ان المراد بهم اهل القران والعلماء فيتم الاستدلال قلت ان
رد الامام ع الزاعم ليس من جهة عدم كون المراد باهل الذكر علماء اليهود
بل انما هو من جهة ان الزاعم لما كان زاعما بانه يجب الرجوع الى علماء اليهود في اخذ جميع
الاحكام او بانه يجب الرجوع اليهم في حقية هذه الشريعة وعدمها في رده ع
عن ذلك وثانيا على تقدير الاغماض عن سياق الاية نقول ان المراد باهل الذكر
هم الائمة ع كما ورد في ذلك الاخبار المستفيضة بل عقد في اصول الكافي لذلك

بابا وقد علل في بعض روايات اهل الذكر بان الله تعالى قد سمى نبيه ص ذكرا في قوله
تعالى انا ارسلنا اليكم ذكرا رسولا فاهل الذكر هم اهل الرسول فكيف يتم
الاستدلال بها في المقام وما نقل من بعض مشايخنا من رد هذه الاخبار
بضعف السند بناء على اشتراك بعض الرواة في بعض وضعف بعضهم في الباقي
فغير ما ينبغي فانه لا ينبغي التامل في ان الروايتين منها صحيحتان وهما روايتا محمد بن
مسلم والوشاء ورواية ابي بكر الحضرمي حسنة او موثقة نعم تلك روايات منها الاخ
من ضعف على ما قيل ومن المعلوم ان ذلك لا يقدح فيما ذكرناه ودعوى ان
هذه الاخبار في مقام بيان الفرد الكامل لا التخصيص غير مسموعة لظهورها
في كون المراد باهل الذكر الائمة ع بحيث تفيد الحصر والتخصيص وثالثا على
تقدير الاغماض عما ذكر ايضا نقول ان الاية بظاهرها تدل على عكس المدعى و
ذلك لان ظاهرها وجوب السؤال لتحصيل العلم بما جهل به السائل وان من
المعلوم ان المدعى اثبات اعتبار قول المفتي في حق المستفتي من باب التعبد
سواء افاد قول المفتي العلم او الظن او لا فمورد الاية ما كان اللازم فيه
تحصيل العلم بالمجهول مما هو من قبيل اصول الدين ويؤيد ما ذكرناه ان الاية واردة
في اصول الدين وعلامات النبي ص التي لا بد من العلم فيها ورابعا على تقدير الاغماض
عما ذكر ايضا والتسليم بان المراد من الاية وجوب السؤال عند عدم العلم سواء
افاد قول المسئول عنه العلم ام لا وان المراد بالاية بيان اعتبار قول العلماء في
حق الجاهلين من باب التعبد نقول انه لا تامل في انه لا يمكن ان يكون المراد باهل
الذكر جميع العلماء سواء كانوا عادلين ام لا وسواء كانوا بالغين رتبة الاجتهاد
ام لا اذ لم يقل احد بهذا الاطلاق من غير تامل فلا بد من ان يكون المراد باهل الذكر

العلماء الذين اعتبر الشارع قولهم في حق السائلين عنهم من باب التعبد فتكون الآية مجملة
فلا ينفع الاستدلال بها في المقام فافهم وتأمل وخامسا نقول انه لا تأمل ولا اشكال
في دخول الائمة تحت اهل الذكر نعم بناء شمول اهل الذكر لغيرهم عم من العلماء
يكون الامر بالسؤال الجاهل عن الائمة من باب الارشاد وبالسؤال عن العلماء
غيرهم من باب بيان الحكم الظاهري الشرعي ومن المعلوم ان هذين المطلبين
لا يمكن انشاؤهما بلفظ واحد فلا بد من ان يكون المراد احدهما لا غير ولما كان
الاول متيقنا والثاني مشكوكا فيحمل الآية على الاول فلا يتم الاستدلال بالجملة
فلا ينبغي الاشكال في عدم جواز الاستدلال بالآية في المقام وربما استدل في المقام
لاثبات المدعى بآية الكتمان ووجه الاستدلال بها والجواب عنه يعرف مما لاحظته مما
اسلفناه في خصوصها في مبحث حجية خبر الواحد فراجع ولاحظ واما الثاني وهو
العقل فلانا نقول انه لا تأمل ولا ريب في حكم العقل بالاستقلال باخذ قول
المفتي في حق المستفتي على سبيل التعيين في اكثر الموارد لان العقل بعد ملاحظة
انسداد باب العلم بالنسبة الى الاحكام الشرعية الفرعية في حق المقلد لا تأمل
في حكمه على سبيل الاستقلال بانه يجب عليه اخذ ما هو الاقرب الى الواقع ومن المعلوم
ان قول المفتي في اغلب الموارد اقرب اليه عند المقلد من ظنه ورأيه وهذا مما لا اشكال
فيه وانما الكلام في المقام في التمسك بالدليل العقلي في انه هل العقل يحكم
برجوع المقلد الى المفتي على نحو الكلية او لا والحق هو الثاني وذلك لانه يمكن
ان يفرض مكلف عالم بجملة من طرق العلوم بحيث ان يكون هذا المكلف اعلم
من المفتي المعين الذي يريد ان يرجع اليه في اكثر العلوم الا ان الفرق بينه وبين المفتي
هو عدم الملكة الاستنباطية له بخلاف المفتي فانها موجودة فيه ثم استفرغ هذا

المكلف

المكلف وسعه في خصوص واقعة من الوقائع بتتبع كلمات القوم فيها وحصل له الظن
بالحكم الشرعي فيها ثم جاء عند المفتي وسئل عن حكم الواقعة فافتى بخلافه بامر تمسك
تعبدي لم يطلع عليه هذا المقلد بحيث لم يحصل له من فتواه الا الوهم فاذن لا تأمل
في ان العقل لا يحكم باخذ الوهم دون الظن مع كونه اقرب الى الواقع من الوهم سيما
اذا كان الظن موافقا للمشهور والاجماع المنقول وغيرهما من المؤيدات التي لا يقول
باعتبارها المفتي فظهر عدم حكم العقل بثبوت المدعى على سبيل الكلية فلا ينفع
التمسك به في المقام فافهم المقام الثاني في انه هل الاحتياط يمكن ان يكون
طريقا الى الواقع كالاجتهاد والتقليد في مقابلهما او لا بل الطريق في مقام الاطاعة
والانقياد منحصر بالسبيلين المعروفين من الاجتهاد والتقليد وبعبارة اخرى انه
هل يمكن ان يقال بحصول الاطاعة والانقياد بالنسبة الى التكاليف الثابتة
بالعمل بها بالاحتياط مع ترك السبيلين مع التمكن منهما او لا اقول ان الكلام في
المقام يقع في مقامات ثلثة احدها هل تارك السبيلين في مقام العمل آثم
اولا وثانيها ان عمل تارك السبيلين هل يحكم بصحته مع الموافقة للواقع او لا
وثالثها انه اذا ترك المكلف السبيلين وعمل عملا اتفق انه طابق للواقع فهل
يترتب على ذلك الآثار بالنسبة الى ما يأتي او لا كما اذا فرض ان تارك السبيلين
توضأ وضوء ثم علم بكونه مطابقا للواقع فهل يترتب على ذلك الاثر بالنسبة
الى الاعمال الآتية او لا كالتوضؤ من باب التقية بعد ارتفاعها ويجيء تفصيل
الكلام في ذلك ثم انه لا يخفى ان في المقامات الثلثة اقوالا اربعة احدها انه
تارك السبيلين في المقام الاول آثم ولم يتعرض ارباب هذا القول لكون
العقاب لمحض ترك السبيلين او انه للمخالفة للواقع فيما كان عمله مخالفا له واما

المقام الثانى فعمل تارك السبيلين غير صحيح فيه سواء طابق الواقع اولا وسواء
كان هذا التارك قاصرا ام مقصرا وهذا القول هو الذى اختاره المشهور وقد
حكى عن صاحب الرياض انه قال فى مقام المواجهة ان المشهور قائلون ببطلان
عمل تارك السبيلين ولو كان عمله مطابقا للاحتياط هذا فى العبادات واما
المعاملات فالمشهور فيها على انه لو كان العمل مطابقا للواقع فصحيح والا فلا وقد
حكى عن بعض انه تامل فى المعاملات فى خصوصية كونها مطابقة للواقع وقال
بالتفصيل بين الواقعى الاولى والثانوى كالمطابقة لراى المجتهد بالقول بالصحة
فى الاول دون الثانى واما المقام الثالث فالمشهور فيه عدم ترتب الاثر الا انه
فرع صحة العمل وهى ممنوعة عندهم هذا فى العبادات واما المعاملات فسيجىء
الكلام فيها من حيث ترتيب الاثار وعدمه وثانيها التفصيل بين القاصر
والمقصر فى المقام الاول والثانى فالقاصر فيهما غير اثم واما المقصر فهو
اثم فيها من حيث الحكم التكليفى وان طابق عمله للواقع واما المقام الثانى فالقاصر
عمله فيه صحيح سواء طابق الواقع ام لا واما المقصر فيه فعمله غير صحيح فيه سواء طابق
الواقع ام لا واما فيما لم يعلم المطابقة وعدمها فالظاهر ايضا كذلك لعدم صحة
قصد التقرب هذا فى العبادات واما المعاملات فالمدار فيها من حيث صحة
العمل وعدمها على مطابقة الواقع وعدمها فان طابق له فصحيح والا فلا كالمشهور
واما المقام الثالث فسيجىء الكلام فيه عند التعرض لذكر دليل هذا القول
الذى اختاره الفاضل القمى على ما يظهر منه فى مبحث التجزى فى الاجتهاد
فى القوانين وثالثها ما اختاره مولانا المقدس الاردبيلى ومن تبعه من
غير واحد من المتاخرين من ان القاصر غير اثم فى المقام الاول واما المقصر

فهو

19

فهو اثم كالمشهور واما الكلام من حيث الصحة والفساد فى المقام الثانى فهو ان
كان عمل تارك السبيلين مطابقا للواقع فيبنى على الصحة من غير فرق بين
القاصر والمقصر ولا يشترط فى الثانى فى الحكم بالصحة امكان تحقق القربة
فى حقه والا فلا يبنى على الصحة لان العبادة يعتبر فى صحتها اتيانها على وجه قصد
القربة ففيما انتفى ذلك القصد فيحكم بالبطلان من غير اشكال واما المعاملات
فالمدار فيها على مطابقة الواقع وعدمها وان فرض مطابقة العمل له فصحيح والا
فلا واما المقام الثالث فسيتضح حكمه عند بيان وجه المختار ورابعها مثل
القول الثالث الا ان صاحب هذا القول صار الى منع انحصار الطريق بالاجتهاد
والتقليد بل كما انهما طريقان الى الواقع فكذا الاحتياط ايضا وهذا القول
نسب الى السيد بحر العلوم واما المختار فى المقامات الثلثة على الاجمال و
الافتاء هو انه لا ينبغى التامل فى ان كل واحد من الاجتهاد والتقليد واجب
عينى لكن هذا الوجوب غيرى لا نفسى لان المقصود بهما التوصل الى الواقع و
الا فليسا مطلوبين فى نفسهما كسائر مقدمات الواجب ومن هذا القبيل ايضا
اصل العلم فان مطلوبيته ايضا من باب الطريقية الغير ويدل على ذلك ما فى
تفسير قوله تعالى فلله الحجة البالغة فى ملامة العبد الغير العامل هلا تعلمت حتى
تعمل وغيره من الاخبار تكون على هذه المثابة فاذا ثبت ان وجوب الاجتهاد
والتقليد وجوب مقدمى فلا يخفى ان هذا الوجوب تارة ينتفى بعدم تعلق
اصل التكليف على المكلف كان يكون المكلف واقعا فى البلد النائى
عن بلاد المسلمين بحيث لم يقرع سمعه اصلا صيت الاسلام او يكون المكلف
محبوسا بحيث لم يجز تعلق التكليف عليه وغيرهما من الاعذار الموجبة لعدم تعلق

اصل التكليف ففي تلك الصورة فلا ينبغي الاشكال في عدم وجوب الاجتهاد
والتقليد على هذا المكلف اذ المفروض عدم وجوب ذي المقدمة في حقه
فكيف يمكن تصوير وجوب المقدمة له وتارة يرتفع بالامتثال للتكليف الواقعي
بالعلم الوجداني كما اذا فرضنا ان المخبر الصادق اخبر للمكلف ان تكليفك في
الواقعة الفلانية كذا وكذا فعمل المكلف بعد علمه بالتكليف بالوجدان على
طبق ذلك التكليف ففي تلك الصورة ايضا لا تامل في سقوط وجوب كل من
الاجتهاد والتقليد لعدم بقاء وجوب ذي مقدمتهما حتى يتصور بقاء الوجوب
لهما واخرى يرتفع وجوبهما بالامتثال للتكليف بالاحتياط وذلك لما عرفت
ان الغرض من وجوب كل من الاجتهاد والتقليد الوصول الى الواقع فبعد احراز
الواقع بالاحتياط والامتثال على طبقه به فيرتفع وجوب اصل التكليف
فاذن اي معنى لبقاء وجوبهما واما كون تارك السبيلين اثما او غير اثم
فنقول ان كان عمله مطابقا للواقع فلا اثم عليه وان لم يطابق عمله للواقع
فعليه عقاب الواقع اذا كان التارك مقصرا واما القاصر فلا عقاب عليه
وان لم يطابق عمله للواقع واما عمله من حيث الصحة والفساد فنقول ان فرض
مطابقة العمل للواقع فيحكم بالصحة والا فلا من غير فرق في ذلك بين القاصر
والمقصر لكن لا يخفى ان الحكم بصحة العمل في صورة كونه مطابقا للواقع في حق
المقصر فيما اذا امكن له اتيان العمل بقصد التقرب بان اتفق اعتقده في خصوص
عمل على انه المامور به في الواقع فاتى به بعد ذلك بالقصد المذكور والا فلا يحكم
بالصحة كما لا يخفى فلو اتى المكلف بعمل مع كونه تاركا للسبيلين من الاجتهاد
والتقليد ومع كونه غير مطابق للاحتياط ايضا ثم سئل المجتهد عن صحة ذلك

وعدمها

وعدمها واتفق ان راي المجتهد استقر على صحته فيحكم بالصحة فلا يجب عليه اتيان العمل
المذكور مرة اخرى فان قلت ان تطابق راي المجتهد انما يؤثر فيما ياتي لا فيما مضى
فلا ينفع التطابق بالنسبة الى ما مضى فلم ينفع الرجوع الى المجتهد في الحكم بصحة
ما مضى الذي هو مفروض المقام قلت ان راي المجتهد بعد فرض كونه مطابقا
للعمل الماتي به انما يؤثر بالنسبة الى ما ياتي من عدم وجوب القضاء والاعادة
ونحوهما فالرجوع في الفرض المذكور الى المجتهد ينفع بعد فرض التطابق فافهم
هذا كله في العبادات واما المعاملات فنقول ان المدار فيها في الحكم بالصحة
وعدمها في خصوص معاملة اوجدها سواء كان ذلك الايجاد بطريق الاحتياط
ام لا كما اذا باع بالعقد الفارسي مع كونه شاكا في صحة هذا البيع ثم رجع الى المجتهد
وسئل عن حكمه فقال بالصحة على مطابقة الواقع وعدمها فان فرض المطابقة
له فيحكم بالصحة والا فلا واما ترتب الاثار بعد انكشاف الخلاف فيما اذا اوجد المكلف
معاملة من غير علم بصحتها ثم سئل المجتهد عن صحتها فاجاب بالصحة ثم اتفق
عدول المجتهد عن رايه الاول فلا يحكم بترتب الاثار على المعاملة هذا مجمل الكلام
في المقام برأسه واما تفصيله فنقول ان المشهور استدل على انحصار الطريق
بالاجتهاد والتقليد بوجهين احدهما الاجماع المنقول عن السيد قدس سره فانه
تقرير اخاه حيث اورد على اخيه السيد المرتضى بعد ملاحظة فتواه على معذورية
الجاهل بالقصر والاتمام بان عمله على سبيل الاتمام في السفر صحيح لكونه معذورا
باجماع العلماء على عدم معذورية الجاهل بالاحكام فكيف تقول بصحة عبادة
المسافر الجاهل حيث اتى بها على نحو الاتمام مع ان تكليفه في الواقع القصر بان
العلم والجهل مغيران للواقع في بعض الموارد منها مسئلة الجهل بالقصر والاتمام

يفيد دعوى ان الاجماع على معذورية الجاهل بالاحكام والا فلا معنى للتقرير المذكور
والجواب المزبور فان من المعلوم ان العلم بالحكم الشرعي اما بالاجتهاد او
بالتقليد فيكون العامل بالاحتياط وغيره داخلا تحت الجاهل بالاحكام وهو
غير معذور بالاجماع المذكور فحصل انحصار الطريق في عدم ترتب العقاب
والحكم بصحة العمل باحد السبيلين من الاجتهاد والتقليد فهو المطلوب والاخران
قصد الوجه في العبادات واجب وكذا العلم بالوجه اما من باب المقدمة لتحصيل
قصد الوجه او من باب الاصالة وان من المعلوم ان كلا منهما لا يحصل الا اما
بالاجتهاد او بالتقليد فيكونا واجبين بنحو تنحصر الطريقية بهما فتم المطلوب
لكن لا يخفى ما في كل من الوجهين اما الاول فلانا نقول ان الاجماع المنقول انما
يعتمد عليه فيما اذا افاد الظن بالصدق والاجماع لا يفيد ذلك بل الظن على خلافه
فكيف يصار اليه مع انا نقول ان شمول الاجماع لصورة تطابق العمل للاحتياط غير
معلوم اذ القدر المتيقن على تقدير تسليمه غير هذه الصورة كما لا يخفى واما الثاني
فلانا نقول المقدمة انه لا يخفى انه لم يقم دليل من الكتاب والسنة والاجماع و
العقل على اعتبار قصد الوجه والعلم به كما لا يخفى للمتتبع في الاولين وكلمات
العلماء في الثالث ولمن تامل في حكم العقل في الرابع فمن ادعى اعتبار الامرين
في حصول الطاعة والانقياد في الامتثال للتكاليف الثابتة فعليه الاثبات
واقامة الدليل وما استدل به على اثبات المدعى في المقام من قوله ع لا خير
في عمل لا علم فيه ونحوه ففيه ما لا يخفى فان الظاهر منه وامثاله ان كل عمل يراد
الاتيان به كان اللازم اولا بلوغ ذلك من الائمة ع والشرع الى العامل ثم
الاتيان به ثانيا ونحن ايضا نقول بموجبه ان قولنا بعدم انحصار الطريق في الطاعة

بالاجتهاد والتقليد بل هي تحصل بالاحتياط ايضا انما هو من جهة استفادته من
كلمات الشارع وسيجيء الاشارة الى ذلك وبالجملة فلا دليل على اعتبار
الامرين المذكورين فلم يتم الاستدلال على انحصار الطريق بالسبيلين و
الذي كان اللازم علينا تحصيل الاطاعة بالنسبة الى التكاليف الشرعية
الثابتة الواقعية فاذن نقول انه لا تامل ولا اشكال في ان تعيين طريق الاطاعة
والانقياد للتكاليف وتحصيل الاطاعة لها انما هو موكول الى نظر العقلاء
فاذن نقول انه لا تامل في العقلاء كما استقر بناؤهم على حصول الاطاعة
للتكليف الثابت فيما اذا علم به المكلف اما بالعلم الوجداني او بالعلم الشرعي
الحاصل من الاجتهاد والتقليد واتى بالمكلف به على طبق ما علم به منه بعنوان
ان الشارع طلب منه ذلك كذا استقر بناؤهم على حصولها ايضا فيما اذا اتى
المكلف فيه بالمكلف به بعنوان الامتثال والانقياد لامر الشارع على طريق
الاحتياط الا ترى ان المولى اذا طلب من عبده شيئا واتى العبد اليه بذلك
باعتبار ان مولاه طلب منه ذلك من غير ان يفهم العبد وجوب ما اتى به او ندبه
ومن غير ان ياتي به بقصد الوجه وعد عند العقلاء مطيعا لمولاه وممتثلا
لمره وبالجملة فحال العبادات كحال غيرها من التوصليات وغيرها فكما ان المكلف
اذا اتى بما امر به على وجه الامتثال والاطاعة للامر في الثاني يعد هذا المكلف
مطيعا للامر عند العقلاء في الثاني ايضا من دون اعتبار قصد الوجه
او العلم بالوجه في حصول الطاعة فاللازم على المكلف فيما اعتبر فيه قصد
القربة اتيان العمل بقصدها فاذا اتى بالعمل المعتبر فيه القصد المذكور
بهذا القصد يحصل الاطاعة في حقه للامر عند العقلاء ومن المعلوم

ان ذلك كما يحصل بالاجتهاد والتقليد كذا يحصل بالاحتياط ايض فالمنع من العمل
بالاحتياط والبناء على انحصار الطريق بالسبيلين فهو كما ترى فان قلت ان مجرد
دعوى عدم الدليل على اعتبار الامرين المذكورين فيما نحن فيه لا يكفي بل لا بد من اقامة
الدليل على اعتبارهما وهو منتف فاذن لا بد من كون العمل اما من باب الاجتهاد او من باب
التقليد الذين يحصل بهما الامران من باب القدر المتيقن فيتم المطلوب بيان ذلك انه لا اشكال
في ان الكلام فيما نحن فيه انما هو في الطريق بعد فرض العلم بالتكليف ومن المقرر في محله انه
اذا علم بالتكليف وشك في الطريق فاللازم الاخذ بما هو القدر المتيقن وهو ما ذكرناه
من الاتيان بالعمل اما بطريق الاجتهاد او بطريق التقليد فيتم الاستدلال الآتي انا
ندفع اعتبار قصد الوجه او العلم به المستلزمين لانحصار الطريق بالسبيلين بالتمسك
باطلاق اقيموا الصلوة في بابها واطلاق اتوا الزكوة في بابها وهكذا وبالبرائة
فاذا انتفى اعتبار الامرين بهما فلا يتم الاستدلال لانا نقول ان التمسك فيما نحن
فيه باطلاق اقيموا الصلوة مثلا والبرائة لا وجه له اما الاول فلان التمسك به
انما يجوز فيما اذا كان مرجع الشك الى المادة بان يشك في اعتبار الستر او السورة
او غيرهما في المادة وهي الصلوة واما اذا كان مرجع الشك الى الطريق للاطاعة
للامر بالصلوة كما نحن فيه من قبيل هذا كما لا يخفى واما الثاني فلانه لا اشكال ينبغي
في ان التمسك بالبرائة انما هو فيما اذا كان مرجع الشك فيه الى الشك في التكليف
واما فيما اذا علم بالتكليف وشك في طريق الاطاعة له كما نحن فيه من هذا القبيل فلا
بل اللازم فيه الاخذ بما هو القدر المتيقن وقد عرفت ان القدر المتيقن فيما نحن
فيه ما ذكرناه من الاخذ بالاجتهاد او التقليد وبعبارة اخرى انه فيما نحن فيه مما علم
فيه بالاشتغال فمقتضى ذلك عند الشك فيما يحصل به البرائة او لا الاتيان

بالعمل

بالعمل بطريق يحصل به العلم بالبرائة اذ الاشتغال اليقيني يقتضي البرائة و
الذي يحصل به اليقين بالبرائة هو ما ذكرناه قلت ان ما ذكرته انما يتم على
تقدير شكنا في حصول الاطاعة لامر الشارع بالعمل بالاحتياط وليس كذلك لانا
قاطعون بحصول الاطاعة في حق من عمل بالاحتياط مع ترك السبيلين بعد ملاحظة
ما ذكرنا من بناء العقلاء على النحو الذي عرفت تقريره فاذن من اين يبنى على
الاخذ بما هو المتيقن فلا يتم الاستدلال ويمكن تصوير حصول الشك في حصول
الاطاعة بالعمل بالاحتياط بملاحظة احد امرين احدهما ذهاب المشهور الى اعتبار
قصد الوجه والعمل به والآخر ملاحظة عدم رضاء الشارع بالاحتياط في مسئلة
الاشتباه في القبلة مع التمكن من العلم التفصيلي في خصوص العبادة فان فتواهم
ظاهرا استقرت على عدم جواز الاحتياط المذكور فان بملاحظة هذين الامرين
يحصل الشك للمجتهد في حصول الاطاعة بالعمل بالاحتياط اذ يحتمل ان يعتبر
في نظر الشارع الاتيان بالعبادة على طريق خاص وهو الاجتهاد والتقليد فاذا
حصل الشك فالمرجع هو الاخذ بالقدر المتيقن وهو الاتيان بالعمل اما بالاجتهاد
او التقليد فيتم مطلب الخصم لكن يمكن دفع ذلك باطلاق قوله تعالى اطيعوا
الله واطيعوا الرسول فانه لا اشكال في حصول الاطاعة بالاحتياط على ما عرفته
عند العقلاء فاذن نقول انه لو كان الشارع اعتبر في حصول الاطاعة الاتيان
بالعمل على طبق طريق خاص وهو احد السبيلين مع ان العقلاء لا يفهمون
هذه الخصوصية كان اللازم على الشارع بيان تلك الخصوصية وعدم امره بالاطاعة
على سبيل الاطلاق لان الامر بالظاهر مع ارادة خلافه مع كون الوقت
وقت الحاجة قبيح فاذا رأينا امر الشارع بالاطاعة على سبيل الاطلاق الشامل

لصورة الاتيان بالمامور به بطريق الاحتياط الذي استقر بناء العقلاء على حصول الاطاعة
به ولم يبين تلك الخصوصية فنأخذ بالاطلاق ونحكم بعدم اعتبار تلك الخصوصية
لما مر من ان الامر بما لظاهر الخ ويمكن التمسك بالبرائة في دفع اعتبار هذه الخصوصية
ايضا فانه لا تامل ان كل مورد شك فيه في اعتبار شيء في خصوص شيء لا يعلم اعتبار
هذا الشيء احد من العقلاء وغيرهم الا الشارع كان اللازم عليه بيان هذا
الشيء على تقدير اعتباره مع انه لم يبين ذلك فيرجع فيه الى البرائة ولما كان
ما نحن فيه من قبيل ذلك فندفع اعتبار هذه الخصوصية المحتملة بالبرائة فلا يتم
الاستدلال لكن لا يخفى ان التمسك باطلاق اطيعوا لدفع اعتبار الخصوصية و
كذلك البرائة لا وجه له اما الاول فلانه انما يتم على تقدير عدم بيان الخصوصية والمفروض
ان الشارع قد بينهما فانه لا تامل في جواز الاجتهاد والتقليد شرعا فاذن لا معنى
لدفعهما بالاطلاق فان قلت ان بعد تسليم الامر بالخاص الذي هو من قبيل المقيد
يتم استدلال الخصم على مطلبه بلا خطر قاعدة حمل المطلق على المقيد فيفيد ان
المطلوب الاتيان بالعمل على طبق طريق خاص وهو احد السبيلين فيتم مدعى
الخصم قلت انه لا خفاء في حمل المطلق على المقيد انما هو فيما اذا تحقق التنافي
بينهما مع العلم باتحاد الموجب كقوله اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة في كفارة الظهار
مثلا واما اذا لم يتحقق بينهما التنافي بان كان التصريح بالمقيد من قبيل التصريح
بفرد من افراد العام كقوله اكرم العلماء واكرم زيدا العالم الذي من جملة
افراد العام كما يكون ما نحن فيه من قبيل هذا فلا فانه لا تامل في ان اطلاق قوله
تع اطيعوا الله شامل لكل ما يحصل به الاطاعة من الاجتهاد والتقليد والعلم
التفصيلي والاحتياط فالتصريح على بعض هذا افراد المطلق وهما السبيلان

لا يقتضي حمل المطلق على المقيد لما مر من عدم التنافي بينهما الموجب للحمل فاذن يبنى
على العمل بكل من المطلق والمقيد فتكون النتيجة هي انه كما ان الاجتهاد والتقليد
طريقان للاطاعة كذا الاحتياط ايضا لما عرفت من حصول الاطاعة به فلم يتم
الاستدلال فثبت المدعى واما الثاني وهو التمسك بالبرائة فلانا نقول انه
لا تامل في ان التمسك انما هو فيما لم يتحقق البيان فيه من قبل الشارع بالنسبة
الى المشكوك والمفروض حصول البيان منه بالنسبة اليه فان الشارع بين اعتبار
السبيلين فاذن لا يبقى وجه للتمسك بالبرائة كما لا يخفى فان قلت ان قولك
بالاحتياط فيما نحن فيه لا يخلو اما ان يكون بالدليل على جواز العمل به او يكون
من غير دليل عليه اما الثاني فلا تامل في عدم جوازه لان ما لم يقم عليه الدليل
فالعمل به افتراء على الله وهو محرم بالادلة الاربعة واما الاول فلا يخلو
اما ان يكون الدليل على الجواز بالاجتهاد او بالتقليد فانحصر الامر في طريق
الاطاعة بالاخرة بالسبيلين فما معنى قولك يكون الاحتياط طريقا وسطا
بين السبيلين قلت نحن معاشر الناظرين القائلون بطريقية الاحتياط نلتزم
بان العمل بالاحتياط لا يجوز الا بعد اثبات جواز العمل به اما بالاجتهاد
او بالتقليد ولكن المشهور يقولون بعدم جواز العمل بالاحتياط مطلقا ولو استند
في العمل به الى الاجتهاد والتقليد وعلى جواز العمل بما ثبت جوازه باحد
السبيلين ومن المعلوم ان ما نحن فيه وهو العمل بالاحتياط مندرج تحت
هذا العموم فما معنى لمنع العمل بالاحتياط بعد اثبات جواز العمل به اما
بالاجتهاد او بالتقليد وان كان المشهور قائلين بالاحتياط الذي يثبت
جواز العمل به باحد السبيلين فيكون نزاعهم معنا نزاعا لفظيا اذ قد عرفت

ان القائل بالاحتياط لا يقول بكونه طريقا مثل الاجتهاد والتقليد لابد اثبات جوازه
اما بالاجتهاد او بالتقليد والظاهر ان مراد المشهور هو الاول وقد عرفت ما فيه
فافهم فتلخص مما اسلفناه انه كما ان الاجتهاد والتقليد طريقان الى الواقع كذا الاحتياط
ايضا فيما اذا ثبت جواز العمل اما بالاجتهاد او التقليد فان قلت ان الاستناد في اثبات
جواز الاحتياط على التقليد غير جائز اذ الاحتياط من قبيل المسئلة الاصولية لان الاحتياط
ليس بمختص بالشبهة الموضوعية بل هو كما يجري في الشبهة المذكورة كذا يجري عند الاشتباه
في الحكم كالاحتياط بالاتيان بالقصر والاتمام فيما اذا ذهب المسافر الى اربعة فراسخ
ورجع قبل عشرة ايام وكالاحتياط بالاتمام والقصر في الامكنة الاربعة وكالاحتياط
باتيان السورة عند الشك في وجوبها الى غير ذلك من الموارد التي تكون من قبيل
الشبهة الحكمية الكلية ويعمل فيها بالاحتياط ومن المعلوم ان المسئلة الاصولية لا يجوز
فيها التقليد بل اللازم فيها الاجتهاد فانحصر جواز العمل بالاحتياط بالاجتهاد فيه
لا غيره مع عدم وجود العلم الوجداني قلت اولا نمنع كون مسئلة الاحتياط من
قبيل المسئلة الاصولية بل هي كالبرائة على ما قرر في مبحث البرائة على وجه التفصيل
من باب المسئلة الفقهية ومن المعلوم ان المسئلة الفقهية يجوز فيها التقليد كما يجوز
فيها الاجتهاد فيجوز التقليد في اثبات جواز العمل بالاحتياط كما يجوز اثبات ذلك
بالاجتهاد وثانيا سلمنا كون مسئلة الاحتياط من قبيل المسئلة الاصولية لكن نمنع عدم
جواز التقليد في المسئلة المذكورة مط بل المسئلة الاصولية انما لا يجوز فيها
التقليد اذا كانت تلك المسئلة من قبيل المباني لاستنباط الاحكام الشرعية كاثبات
حجية الكتاب وخبر الواحد والاجماع والعقل فانه لو بني على التقليد في اثبات حجية
هذه الامور لا يمكن الاجتهاد في المسائل المجتهد فيها من المسائل الفرعية الشرعية

وغيرها

وغيرها واما المسائل الاصولية التي لا تكون من قبيل المباني كما يكون ما نحن فيه من
قبيلها فنمنع عدم جواز التقليد بل انه جائز فيها لعدم المانع من ذلك كما لا يخفى
فحصل ان الاحتياط طريق وسط بين الاجتهاد والتقليد بالنسبة الى الواقع ثم
بعد البناء على كون الاحتياط طريقا الى الواقع فهل الترجيح في جانبه مع التمكن
عن الاجتهاد والتقليد او بالعكس او لا رجحان لاحد السبيلين مع التمكن بالنسبة
الى الاحتياط ربما قيل بارجحية الاحتياط لان الواقع بسبب جواز خلاف الاجتهاد
والتقليد فانهما ربما يؤديان على طبقهما الى خلاف الواقع ومن المعلوم انه
اذا دار الامر بين الاخذ بطريق يوصل به الى الواقع قطعا وبين الاخذ بطريق آخر
يحتمل عدم الوصول به الى الواقع كان الاول ارجح بالنسبة الى الثاني ويجيء تفصيل الكلام
في ذلك ان شاء الله ثم ان ما ذكرنا من كون الاحتياط طريقا الى الواقع كاحد الطريقين
المعروفين لا فرق فيه بين الشبهة في الموضوع والشبهة في الحكم لان ما يدل على جواز
العمل بالاحتياط لا يفرق بين المقامين كما لا يخفى للمتامل بادنى تامل ثم لا يخفى
انما التزمنا به من الاخذ بالاحتياط مع التمكن من الطريقين انما هو فيما لم يستلزم
الاحتياط فيه تكرار العمل كالاتيان بالصلوة الى الجهات الاربعة عند الاشتباه
في القبلة مع التمكن من العلم التفصيلي من العلم الوجداني والعلم الشرعي الحاصل
بالاجتهاد والتقليد واما فيما اذا استلزم الاحتياط تكراره كالمثال المذكور
فلا لاتفاق العلماء على عدم جواز العمل ح بالاحتياط في المثال المذكور مع التمكن
من العلم التفصيلي مط ولكن الكلام في ان ذهاب العلماء الى عدم جواز الاحتياط
في المثال هل هو من جهة النص البالغ اليهم فيكون ثبوت عدم الجواز في المثال
المذكور مما خرج بالدليل على خلاف القاعدة فلا يجوز التعدي الى غيره او هو من جهة

ملاحظتهم طريقة العقلاء بان يقال ان مصيرهم الى عدم الجواز فى مورد المثال المذكور
ليس من جهة النص القائم على خلاف القاعدة بل انما هو من جهة ملاحظتهم طريقة
العقلاء الذين لا تامل فى اعتبار ما اخذوه من طرق الطاعة و الانقياد وكيفيتها
فى مقام الطاعة و الانقياد حيث استقرت طريقة العقلاء على عدم جواز الاحتياط
فيما تمكن المكلف فيه من العلم التفصيلى مطلقا فاذن يجوز تعدى الحكم الى كل مورد
استلزم الاحتياط فيه تكرار العمل مع التمكن من العلم المذكور لا بد من التتبع والفحص
والبحث فى كلماتهم حتى تتضح الحال فعليك التتبع و البحث و الوجوع بالحصول
بالاحتياط المستلزم تكرار العمل فى بعض الصور مشكوك او معلوم عدمه كما اذا
بنى المكلف على الاحتياط فيه المستلزم تكرار العمل مائة مرة مع انه متمكن من العلم التفصيلى
الذى بعد تحصيله ياتى بالعمل المامور به مرة واحدة فانه فى تلك الصورة لا ينبغى
التامل فى ان عمل المحتاط بالاحتياط المذكور يعد عند العرف و العقلاء من قبيل
عمل العابث و اما فيما اذا لم يستلزم الاحتياط فيه تكرار العمل لكن لو بنى على الاحتياط
كان اللازم الاتيان بعملين مستقلين كل واحد منهما له وظيفة خاصة كالاحتياط
بالقصر و الاتمام فى بعض صور مسائلها مع التمكن من العلم التفصيلى حتى يؤتى
باحدهما فهل تلحق هذه الصورة بصورة استلزام الاحتياط تكرار العمل فى عدم الجواز
اولا اقول ظاهرهم الاول وهو الاقوى فمورد الاحتياط الذى نلتزم بجواز العمل
به فى مقابل الاجتهاد و التقليد هو ما لم يلزم من العمل بالاحتياط فيه التكرار فى
العمل او الاتيان بعملين كل منهما له وظيفة مستقلة كما اذا كان المكلف غير عالم بوجوب
ما اعتبر فى الصلوة من الامور المعتبرة فيها وندبه او كان شاكا فى وجوب السورة واتى
بجميع ما شك فى وجوبه وندبه بقصد القربة مع تمكنه من التقليد او الاجتهاد

ثم

ثم ان هذا كله اى التكلم فى ان الاحتياط طريق اولا فى حق المجتهد واما المقلد
فلا ينبغى التامل فى عدم جواز عمله بالاحتياط الا بعد احراز جواز العمل به اما
من باب التقليد او الاجتهاد ان امكن او العلم التفصيلى الوجدانى ان فرض حصوله
له ثم انه لا يخفى ان الاحتياط الذى التزمنا به حيث ما يجوز العمل به فيه هو مع ذلك
خلاف الاحتياط فانه بعد ملاحظة ذهاب المشهور الى اعتبار قصد الوجه و
العلم به فى العبادات الذين لا يحصلان اما بالاجتهاد او التقليد فيكون
الاحتياط ترك الاحتياط المذكور و الاتيان بالعمل على طبق احد الطريقين
فافهم ثم ان صحة عمل العامل بالاحتياط فيما يجوز فيه ذلك لا اشكال فيها
لما مر من ان المعتبر فى صحة العبادة اتيانها بقصد القربة وهو حاصل
بالاحتياط فيحكم بصحتها واما من عمل من غير ان يكون عمله مستندا الى احد
الطريقين او الاحتياط فنقول ان فرض كون عمله مطابقا للواقع مع فرض
الاتيان به مع قصد القربة فيما اعتبرت فيه فلا ينبغى الاشكال فى البناء على
الصحة لما عرفت من ان المعتبر فى صحة العبادة المامور بها اتيانها بقصد القربة و
المفروض الاتيان بها كذلك فتكون صحيحة فاذا اتى المكلف بعبادة بقصد القربة
وبعنوان انه ياتى بها لكون الشارع طالبا منه هذه من غير ان يكون عمله هذا
مستندا الى احد الطريقين او الاحتياط حين العمل ثم رجع الى المجتهد وسئل
عن صحة ذلك العمل وعدمها فقال بصحته فيحكم بالصحة لما مر وان هذا كله
فى العبادات واما المعاملات فنقول ان المكلف اذا اتى بها على طبق العلم التفصيلى
الوجدانى او اتى بها على طبق العلم الشرعى الحاصل من الاجتهاد و التقليد او على
طبق الاحتياط بحيث ان يكون الواقع محرزا بسببه بان شك فى صحة البيع

بالعقد الفارسي بعد احراز جميع شرائطه وباع بطريق الاحتياط بالاتيان بالبيع
مرتين تارة بالعقد الفارسي واخرى بالعربي فلا اشكال ولا تامل في البناء
على الصحة وترتيب اثارها وانما الكلام فيما اذا عامل المكلف التارك للسبيلين
والاحتياط معاملة مع شكه في صحتها بالطريق الذي اتى بالمعاملة على
طبقه وعدمه بان اعتقد صحة البيع بالعقد الفارسي مثلا وباع بالعقد
المذكور ثم رجع الى المجتهد واتفق كانت تلك المعاملة مطابقة للواقع فلا
ينبغي الاشكال في الحكم بالصحة وفي ترتيب الاثار اذ المعاملة على ما قرر في
محله من قبيل التسبيبات فاذا فرض تحقق السبب الواقعي فلا تامل في ترتب المسبب
عليه فليس على ترتيب الاثار وان فرض ان المعاملة المفروضة غير مطابقة للواقع
فلا يترتب عليها الاثار وبالجملة فالمدار في المعاملات مقابل العبادات في الصحة
وعدمها على المطابقة للواقع وعدمها سواء كان هذا الواقع الاولى الحكم
الواقعي الثانوي كان فرضت مطابقة المعاملة المأتي بها بغير الطريقين
الاحتياط لراى المجتهد بعد الرجوع اليه لكن الجهل انه قبل الرجوع الى المجتهد
واحراز كون المعاملة مطابقة لرايه الذي هو الواقع الثانوي لا يجوز التصرف
في المبيع والثمن وان كان الاول ملكا للمشتري في الاول والثاني ملكا للبايع
في الثاني بحسب الواقع اذ المفروض ان المكلف شاك في صحة المعاملة الصادرة
منه وعدمها فمع ذلك المجهول في حقه في مقام الظاهر العمل على طبق الحكم الظاهري
الذي هو مقتضى الاستصحاب من استصحاب الفساد وعدم الانتقال وعدم
جواز التصرف فيما انتقل اليه فيكون ترتيب الاثار محرما عليه في مقام الظاهر
لكونه مستلزما للمخالفة للحكم الظاهر الشرعي وهو غير جائز شرعا بناء على

ترتيب

ترتيب العقاب على مخالفة الحكم الظاهري وان كان العمل مطابقا للواقع وبالجملة
فلا ينبغي التامل في البناء على الصحة وترتيب اثارها بعد الرجوع الى المجتهد
واحراز المطابقة للواقع وعدمها بناء على عدم المطابقة بل الاخلاق في ذلك
الامر بعض متاخري المتاخرين وهو خبط المناهج حيث صار الى التفصيل في
المقام فانه بعد ان ذكر مقدمتين لما اسسه في المقام احدهما ان الاشك في انه لا
تكليف فوق العلم والاعتقاد ويلزمه انه لو اعتقد احد ترتب اثر شرعي على شيء بحيث
لم يحتمل خلافه ترتب عليه في حقه فمن اعتقد حلية الزوجة بعقد باطل يحل عليه
مادام كذلك كما انه يحل الاجنبية باعتقاد انها زوجته الى ان قال والثانية ان
جميع العقود والايقاعات بل كلما جعله الشارع سببا اوشرطا او مانعا مما دفع
الخلاف لها حقائق نفس امرية واقعية هي ما قرره الشارع اولا وحقائق ظاهرية
وهي ما يظنه المجتهد انه ما وضعه الشارع وهي قد تطابق الواقعية وقد تخالفها
ولما لم يكن لنا سبيل الى الحقائق الواقعية والتكليف فوق الوسع فالسبب
والشرط والمانع وامثالها لنا هي هذه الحقائق الظاهرية ومن البديهيات
التي انعقد عليها الاجماع بل الضرورة ان ترتب الاثار على هذه الحقائق الظاهرية
يختلف بالنسبة الى الاشخاص فقد يترتب الاثر بالنسبة الى شخص ولا يترتب
بالنسبة الى اخر كما ان ملاقاة النجاسة سبب لنجاسة الماء القليل عند القائل
بها وليس سببا عند اخر والاشك ان القليل الملاقي نجس للاول طاهر للثاني
وكذا قطع الحلقوم فقط سبب لحلية الذبيحة بالنسبة الى مجتهد دون اخر و
كذا ايقاع العقد بالفارسية مثلا سبب للانتقال عند مجتهد دون اخر ولم يقل
احد بان كلما هو سبب عند مجتهد وفي نظره اوشرط فيجب ان يكون كذلك عند

كل الطرفين بل بمقتضى الاصل ايضا العدم فلا يترتب الاثر الا بمقتضى الدليل عليه و
هو في حق من ظنه كذلك خاصة ومن هذا يظهر ان ترتب الاثار على العقود الظاهرية
وامثالها ليس من اللوازم الواقعية التي لا يتخلف عنها النسبة نعم القدر الثابت
الظاهر ان اللوازم لها بالنسبة الى مجتهد يعلمها كذلك او مقلده ولذا يبنى على الصحة
في حقهما ويترتب عليها الاثار بالنسبة اليهما بل بالنسبة الى مجتهد اخر اذا وقع
عن المجتهد الاول او مقلده وكان اثره مترتبا على ترتب الاثر بالنسبة الى المجتهد
الاول ومقلده كما مر مفصلا واما ترتب الاثار بالنسبة الى كل مجتهد ومقلد فلا
اذ لم يقل احد بان المجتهد الذي لا يكتفي بالفارسية في العقد اذا اتى بها يترتب
عليها الاثار بالنسبة اليه ثم قال اذا عرفت هاتين المقدمتين فاعلم ان الحق ان
غير المجتهد والمقلد في المعاملات على ثلثة اقسام لانه اما غافل غير متفطن باحتمال
عدم صحة ما اتى به اصلا او غير غافل بل ترك التقليد مسامحة وهو ايضا على قسمين
لان ما صدر عنه من المعاملة اما موافق او مخالف للحكم القطعي الصادر من الشارع
او ليس كذلك اي ليس حكم الشارع في خصوص هذه المعاملة مقطوعا به بل يستخرج
الحكم بالادلة الشرعية الظنية ثم بين احكام الاقسام الثلثة فقال ما حاصله
اما القسم الاول وهو الغافل فحكمه حكم المجتهد او مقلده لانه لكونه غافلا او
معتقدا بترتب الاثر عليه اذ لا تكليف فوق الوسع فيكون متعبدا باعتقاده
كتعبد المجتهد بظنه والمقلد بفتوى مجتهده ففي حال الغفلة يكون حكمه ما اعتقد
واذا تنبه فان وافق قول من يقلده اعتقاده فهو ذلك والا فيكون كالمجتهد
المتبدل رايه او المقلد له وقد مر حكمه مستوفى في باب الاجتهاد والدليل الدليل
ولا فرق في ذلك بين ما اذا كان معتقده مطابقا لاحد الاقوال في المسئلة

اولم يطابق

اولم يطابق شيئا منها لاتحاد المأخذ الا ان الاجماع هنا اوجب وجوب الارشاد
وعدم استدامة الاثر لو كان مخالفا للمقطوع من الشارع واما القسم الثاني
وهو غير الغافل الذي تكون معاملته اما مطابقة للمقطوع من الواقع الاولي
او مخالفة له فنقول اما في الصورة الاولى فيترتب عليه الاثر وبمعنى الحكم في حقه
ما قطع به من الشارع في هذه المعاملة اذ المفروض انه ثبت من الشرع قطعا
انه قال المعاملة الفلانية سبب للاثر الفلاني وليس هنا اعتقاد مناط بناء
به التكليف والتعبد به ولا دليل على التقييد في مثله بعلم واعتقاد بل الملاك
في ترتب الاثر على ايجاد ما هو السبب الواقعي والمفروض تحققه بالقطع
فيترتب عليه الاثر واحتمل خلافه او ظنه ولا يضر ذلك الاحتمال او الظن لكونه
مأمورا بالسؤال والفحص كما ان من يعتقد حلية الخمر مع احتمال خلافه يحرم
عليه الخمر وان لم يسئل واما في الصورة الثانية فلا لان المفروض القطع بعدم تحقق
السبب الواقعي فكيف يتوهم ترتب المسبب واما القسم الثالث وهو الذي يعامل معاملة
ليس حكم الشارع فيها مقطوعا به بل يستخرج الحكم بالادلة الشرعية الظنية
فنقول ان الحق عدم ترتب الاثر عليه فيه ما دام باقيا على عدم التقليد بل وجود
المعاملة كعدمها سواء طابقت احد الاقوال ام لا اذ المفروض عدم
القطع بالوضع الواقعي من الشارع بل انما هو المظنون للمجتهدين فترتب
الاثار عليها انما هو باعتبار حجية ظن المجتهد له ولمقلديه والمفروض انه ليس
مجتهدا او مقلدا انما الدليل على ترتب الاثار عليها في حقه ثم ان قلد بعد
صدور المعاملة احد المجتهدين فان قلد من يقول بفسادها وعدم ترتب
الاثر عليها فلا اشكال في عدم ترتب الاثر وان قلد من يقول بترتب الاثر فالتحقيق

فيه التفصيل بما مر في مسئلة نقض الفتوى بالمعنى الثالث من انه عبارة عن ابطال
الآثار المترتبة على عمل صادر في الزمان الاول بفتواه التي لولا تغير الراي لقطع
ترتب هذه الآثار على ذلك العمل فيه ان ما لم يختص اثره بمعين او معينين كالنجاسة
والطهارة والحلية وامثالها يترتب عليه الاثر فاذا غسل ثوبه من البول مرة
بدون تقليد لا يؤثر في الطهارة في حقه ما دام انه غير مقلد ولو قلد بعده من
يقول بكفاية المرة يكون هذا الثوب طاهرا في حقه لان الغسل المذكور صار
سببا للطهارة في حق كل من يقول بكفاية المرة ومقلده ودخل هذا الشخص
في هذا العنوان ولا اشتراط كونه مقلدا حين الغسل ايضا فيطهر في حقه وما لا يكون
اثره الا لمعين او معينين كالعقود والايقاعات واسباب شغل الذمة وامثالها
فلا يترتب عليها الاثر الا اذا صدرت من معين او معينين اذ لا معنى لسببية
عقد مخصوص صادر عن شخص معين على زوجة معينة لحليتها على كل من يرى
جواز هذا العقد او من يقلده وهذا الشخص المعين هو الذي يصدر منه هذا
العقد بتقليد من يرى جوازه وهذا الشخص حال العقد لم يكن مقلدا فلم يترتب
العقد الاثر في حقه واما بعده وان دخل في مقلديه ولكن لا يفيد ترتب الاثر
في حقه دون المظنون لمجتهده سببية هذا العقد متصلا بصدوره للاثر و
لم يصر هذا سببا كذلك واما السببية المنفصلة فليس عليها دليل اذ ليس هو
مظنون المجتهد ولا دليل على كون الدخول في التقليد مثل اجازة المالك و
الاصل في المعاملات الفساد هذا مع ان الاصل عدم ترتب الاثر وبعبارة اخرى
ضد الاثر كان متحققا قبل الدخول في التقليد فيجب استصحابه انتهى كلامه رفع
ملخصا ونقلا للعبارة في اكثر موارد بيان مطلبه وحاصل مرامه على وجه التوضيح

من

من القسم الثالث ان الطرق الظاهرية ما دام لم يحصل العلم بالحكم الظاهري
لم يجعل مفادها في حق المكلف فبعد العلم بها يكون مفادها مجعولا في حقه فكما ان
المجتهد ما دام لم يحصل العلم بالحكم الظاهري بسبب احدى الطرق الظنية الشرعية
لم يكن ذلك الحكم في حقه مجعولا فكذا المقلد فما دام لم يقلد في خصوص حكم واقعة
للمجتهد لم يكن ذلك الحكم في حقه مجعولا فاذا قلده فيتحقق الجعل فيترتب الاثر
فاذن نقول ان من صدرت منه معاملة من غير تقليد مع كونه غير مجتهد فلا يترتب
الاثر على تلك المعاملة ما دام لم يحصل التقليد ثم اذا حصل التقليد واتفق
كان عمله مطابقا للراي من قلده من المجتهدين فلا يترتب عليه الاثر اذ المفروض
عدم كون المعاملة الصادرة منه حين صدورها سببا لترتب الاثر عليها
لعدم علمه قبل التقليد بالحكم الظاهري فيتحقق سببية السبب انما هو بعد
تحقق التقليد والعمل على طبقه فاذن فما معنى البناء على ترتب الاثر على
المعاملة الصادرة قبل التقليد بعد الرجوع الى المجتهد الذي كان رايه مطابقا
لما وقع من المعاملة المفروضة وبعبارة اخرى ان البناء في الاحكام الظاهرية على
التصويب فمقتضاه ما ذكرنا من عدم ترتيب الاثار على المعاملة السابقة
بمجرد كونها مطابقة لراي المجتهد الذي رجع اليه وان تطابق راي المجتهد
للمعاملة الصادرة حال عدم التقليد بعد الرجوع اليه واخذ قوله والعمل على
طبقه ليس من قبيل اجازة المالك الكاشفة بل انما هو من قبيل اجازة المالك
بناء على كونها ناقلة ولكن لا يخفى ما فيه لانا نقول انه قد قرر في محله انه ما
من واقعة الا ولها حكم من الاحكام الشرعية المخزونة عند اهل البيت ع
حتى ارش الخدش فاذن يكون جميع الادلة الشرعية والامارات المعتبرة بحسب

الشرع كالعلم التفصيلي الوجداني طريقا الى الواقع بحيث يكون مفادها بدلا
جعل الشارع اياها معتبرة في خصوص استنباط الاحكام الشرعية الواقعية
في مقام عدم العلم التفصيلي بالواقع وطريقا كاشفا بالنسبة اليها عن الواقع
في ترتيب اثار الواقع عليه ومن المعلوم ان من جملة تلك الطرق الكاشفة قول
المجتهد فكما ان المكلف اذا اتى بعمل من غير تقليد ولا اجتهاد ثم علم بمطابقته
للواقع الاولي فيترتب عليه الاثر كما اعترف بذلك هذا المفصل كذا اذا اتى
غير المجتهد بمعاملة من غير تقليد ثم بعد مضي مدة جاء عند مجتهد وسئل عنه
عن تلك المعاملة فاجاب بالصحة يبنى على ترتيب الاثر على هذه المعاملة
من حين وقوعها اذ المفروض ان هذا المقلد بالرجوع الى قول المجتهد المفروض
الذي هو طريق في حقه الى الواقع علم بتحقق السبب الواقعي ولو بالعلم الشرعي
فلا تامل في انه بعد العلم بوقوعه لا اشكال في ترتيب الاثر عليه والحاصل
ان رجوع المقلد في المقام الى قول المجتهد المطابق لما صدر منه من المعاملة
وبنائه على العمل بقوله المذكور حاله حال اجازة المالك بناء على كونها
كاشفة لكن لا كشفا حقيقيا بل كشفا حكميا كما لا يخفى من غير فرق بينهما و
ان البناء على التصويب في الاحكام الظاهرية مما لا وجه له على ما قرر في محله
مستوفى واما ما ذكره في القسم الاول من البناء على صحة ما اتى به الغافل من
المعاملة ما دام لم يعلم بكونها مخالفة للواقعي الاولي وان خالفت لراي
من قلده ففيه ما يجيء ان شاء الله تعالى فتلخص من جميع ما ذكرناه ان عمل تارك الطريقين
والاحتياط ان فرض كونه مطابقا للواقع ولو كان هذا الواقع من الواقعي
الثانوي لكونه مطابقا لراي المجتهد الذي قلده في خصوص هذا العمل

فيبنى على صحته وترتيب اثارها عليه سواء كان ذلك من العبادات ام من المعاملات
من غير فرق فيهما بين القاصر والمقصر الا ان الثاني يشترط في صحة عمله على
تقدير مطابقته للواقع اتيانه به على وجه قصد التقرب اذا كان ذلك العمل من
قبيل العبادات والا فلا كما لا يخفى وان فرض كونه غير مطابق للواقع وان كان
واقعا ثانويا فلا يبنى على الصحة سواء كان في العبادات ام في المعاملات
من غير فرق في الحكم بعدم الصحة بين القاصر والمقصر اما الثاني فالامر فيه واضح
لان المفروض ان الجاهل المقصر مكلف بما هو في الواقع والمفروض مخالفة
ما اتى به للواقع فيبقى الواقع على عهدته فيجب عليه الاعادة او القضاء في العبادات
وعدم ترتيب الاثار على ما اتى به من المعاملات مع انه اثم لمخالفته للواقع واما الاول
فلانا نقول ان المفروض ان ما اتى به القاصر ليس ما هو في الواقع وان الواقع باق
على حاله فبعد العلم بالخلاف لا بد من الاتيان بالواقع من القضاء او الاعادة
في العبادات وعدم ترتيب الاثر في المعاملات غاية الامر ان الغافل ما دام في
غفلته لم يتوجه اليه التكليف الواقعي لقبح تكليف الغافل بما هو غافل عنه ما دام كذلك
بحكم العقل المستقل فلا يترتب عليه العقاب على مخالفته للواقع واما البناء على
صحة ما اتى به المخالف للواقع فلا اذ قد عرفت ان ما اتى به غير ما هو في الواقع و
ما هو في الواقع لم يات به فاذن كيف يبنى على الصحة في حقه ان البناء على الصحة
في حقه يحتاج الى الامر من قبل الشارع بالنسبة الى ما اتى به حال غفلته المخالف
للواقع وليس غاية الامر ان ما تحقق في حقه حال غفلته من الاوامر انما هو الامر
العقلي وقد قرر في محله ان الامر الظاهري الشرعي لا يفيد الاجزاء فضلا
عن الامر العقلي الظاهري وبالجملة فلا فرق في الحكم بعدم الصحة في صورة غير

مطابقة الواقع بين القاصر والمقصر الا من جهة عدم ترتب العقاب على الاول
لمخالفة الواقع بخلاف الثاني فانه يترتب عليه للمخالفة نعم ربما يفرق بين القاصر
والمقصر من جهة اخرى وهي ان الشرائط التي استفيدت شرطيتها من التكاليف
الشرعية المستفادة من الاوامر والنواهي كلية كاستفادة الشرطية اباحة
المكان في الصلوة من قوله لا تصل في الدار المغصوبة او في المكان المغصوب
مثلا يبنى على عدم شرطيتها في حق القاصر فيما اتى بالمشروط معتقدا بان المامور
به هو المشروط بدون الشرط المذكور وان ما اتى به صحيح في الواقع وذلك لان
المفروض ان الشرطية مستفادة من التكليف وانها تابعة له وجودا وعدما و
ان التكليف بتمام المامور به من جملة الاتيان بالشرط غير متوجه اليه لكونه قاصرا
غافلا والتكليف بالغافل قبيح بالعقل المستقل فتكون شرطية الشرط منتفية في
حقه فيكون ما اتى به هو المامور به الواقعي فيحكم على الصحة بخلاف المقصر فانه
لما كان التكليف متوجها اليه حال جهله فيكون عمله باطلا بدون الشرط والحاصل
انه ينبغي التامل في ان الشارع المقدس لم يمض ما اتى به القاصر المخالف
للواقع حتى يترتب عليه الصحة بل غاية ما يمكن ان يقال في حق القاصر ان الشارع
المقدس لم يتوجه اليه التكليف الواقعي فلا يترتب على القاصر العقاب على المخالفة
للواقع واما الواقع فهو باق على حاله فاذا تنبه الغافل ورأى مخالفة عمله للواقع
ولو بالرجوع الى المجتهد كان اللازم عليه الاطاعة للواقع اما بالاعادة او
بالقضاء او عدم ترتيب الآثار في العبادات والمعاملات ومن هنا ظهر ضعف
القول بالتفصيل بين القاصر والمقصر بالحكم بالصحة في الاول مطلقا طابق
عمله الواقع او لا ودون الثاني فيما لم يطابق عمله للواقع كما صدر ذلك من الفاضل

القمي وغيره في انه لا اشكال ولا تامل في جواز تقليد
العامي البحت ومن له حظ من العلوم ولكن لم يبلغ رتبة الاجتهاد بمعنى انه ليست
له قوة الاستنباط وان حصل له من العلم ما حصل للمجتهد من الادلة الدالة عليه
بلا خلاف في ذلك الا من شرذمة من فقهاء الحلب وبعض من البغداديين من المعتزلة
ولكن قد عرفت ضعفه ايضا وانما الكلام فيمن بلغ رتبة الاجتهاد واجتهد في
المسئلة او لم يجتهد مع سعة الوقت للاجتهاد وللتاني والتمكن مما يتحقق به الاجتهاد
من الاسباب وعدم الموانع فهل يجوز لهما التقليد لغيرهما او لا اقول اما الاول فلا ينبغي
التامل في عدم جواز تقليده للاجماع على ان المجتهد اذا اجتهد في مسئلة و
استقر رايه على احد طرفي المسئلة كان اللازم عليه العمل على طبق رايه وان
تقليده لغيره غير جائز ولو كان الغير اعلى منه في العلم والورع والتقوى و
تساويا او لا وبالجملة التقليد له غير جائز مطلقا وقد صرح بذلك في المعارج
والتهذيب وبه والتذكرة والمنية والتمهيد وغيرهم من المتاخرين ومتاخري
المتاخرين كما لا يخفى للمتتبع والحاصل انه لا ريب في عدم جواز التقليد له لما
مر من الاجماع الذي يظهر صدقه بملاحظة كلماتهم في المقام وللاجماعات
المنقولة المستفيضة ففي النهاية الرجل اذا اجتهد وغلب على ظنه حكم لم يجز
له تقليد مخالفه ويعمل بظن غيره اجماعا وعن المنية ان المكلف ان كان بلغ
رتبة الاجتهاد واجتهد تعين عليه العمل بما ادى اليه اجتهاده ولم يجز له تقليد
غيره من المجتهدين في خلاف ما اوجب ظنه وتركه وعن شرح المختصر المجتهد اذا
اجتهد فاداه اجتهاده الى حكم فهو ممنوع من تقليد مجتهد اتفاقا الى غير ذلك
من الاجماعات المنقولة من الخاصة والعامة كما لا يخفى للمتتبع والعمومات

انما نعتبر عن التقليد في العمل بغير العلم كتابا وسنة خرج منها ما خرج ويبقى الباقي
ولا دليل على خروج محل البحث فيبقى مندرجا تحتها وقاعدة الاشتغال التي
تقتضي تعين العمل بما ادى اليه اجتهاده من غير تامل الى غير ذلك من الوجوهات
التي استدل بها على عدم الجواز كما لا يخفى لمن كان من اهل التتبع واما الثاني
وهو من بلغ رتبة الاجتهاد ولم يجتهد في المسئلة مع تمكنه عن الاجتهاد فيها
فهل يجوز له تقليد غيره او لا فنقول انه اختلف فيه القوم على قولين الاول
انه لا يجوز مط وهو للعدة والمعارج والمبادي وية والمنية والالفية
للشهيد ورسالة عدم جواز تقليد الميت للشهيد الثاني والتمهيد والمقاصد
العلية والجعفرية للمحقق الثاني والاحكام والمختصر وشرحه للعضدي على
ما حكي عنهم بل ادعى عليه الشهرة الخاصة ومن العامة فعن النهاية انه كان عالما
بلغ رتبة الاجتهاد ولم يجتهد لم يجز له التقليد وهو مذهب اكثر الاشاعرة
وعن المنية فان كان المكلف عالما بلغ رتبة الاجتهاد ولم يجتهد والاكثر
على انه متعين عليه ولا يجوز له التقليد وعن الاحكام ذهب القاضي واكثر
الفقهاء الى منع تقليد العالم سواء كان اعلم منه او لم يكن بل في كلام بعض
متاخري المتاخرين من الخاصة التصريح بعدم الظن بان احدا من اصحابنا
يخالف في ذلك والثاني انه يجوز نسب ذلك الى بعض متاخري المتاخرين
والى غير واحد من العامة كاحمد والشافعي وابي حنيفة ومحمد بن الحسن
الشيباني وسفيان الثوري وابي علي الجبائي واسحق بن راهويه وغيرهم
من المخالفين ثم ان هؤلاء اختلفوا على اقوال منها انه يجوز مط ونسب
ذلك في ية والمنية والاحكام على ما حكي عنهم الى احمد بن حنبل وسفيان الثوري

وزاد

وزاد في الاول والثالث فحكاه عن اسحق بن راهويه ومنها انه يجوز له تقليد
الاعلم مط دون المساوي والادون حكي ذلك في ية والمنية والاحكام
على ما حكي عنهم عن محمد بن الحسن الشيباني ومنها انه يجوز لمن بعد الصحابة تقليد
الصحابي دون غيره وحكاه في ية والمنية والاحكام على ما حكي عنهم عن الشافعي
وفي الاول والثالث قال في التقديم ومنها انه يجوز له تقليد غيره وان كان
صحابيا وهو ارجح في نظره من غيره وحكاه في الاحكام على ما حكي عنه عن ابي
علي الجبائي قد ق وان استووا في نظره تخير في تقليد من شاء ومنها انه يجوز
له تقليد الصحابي اذا كان ارجح في نظره من غيره او التابعي اذا كان كذلك و
حكاه في التمهيد عن بعض ومنها ما اشار اليه في الاحكام على ما حكي عنه فقال
من الناس من قال يجوز له تقليد الواحد من الصحابة والتابعين دون من عداهم
ومنها انه يجوز له فيما يخصه دون ما يفتي وحكاه في ية والمنية على ما حكي
عنهما عن ابن شريح وعن بعض انه زاد في الاول كالاحكام فحكاه عن بعض
العراقيين واستدل للقول الاول بوجوه الاول الاصل وتقريره بوجوه
منها اصالة الاشتغال فانه لا تامل في ان المفروض ثبوت التكاليف في حق
هذا الشخص فلا بد من الامتثال بها بطريق يحصل العلم بالخروج عن عهدتها
به والذي يحصل العلم بالخروج به هو الاجتهاد فيتعين عليه الاجتهاد لان
بعد الاتيان بالمامور به بالتقليد يشك في ارتفاع التكليف الثابت وعدمه
فمقتضى الاشتغال البناء على البقاء حتى يثبت الرافع وليس الا العمل على
طبق الاجتهاد فيتعين ومنها اصالة البراءة من التكاليف تتعلق بذمة هذا
الشخص بالتقليد لغيره من المجتهدين ومنها ما تمسك به جماعة من العامة

نعم الاحكام المعتمد في المسئلة ان يقال القول بجواز التقليد حكم شرعي ولابد له من
دليل والاصل عدم ذلك الدليل فمن ادعاه يحتاج الى بيانه والمعلوم من جواز
ذلك في حق العامي العاجز عن التوصل الى تحصيل مطلوبه من الحكم بجوازه في
حق من له اهلية التوصل الى الحكم وهو قادر عليه فيتوقف اثم بما هو مقلد فيه و
عن المختصر لنا انه حكم شرعي فلابد من دليل والاصل عدمه بخلاف النهي فانه يكفي
فيه عدم الدليل وعن شرحه للعضدي لنا ان جواز تقليدهم لغيرهم حكم شرعي
فلابد له من دليل والاصل عدمه لا يقال هذا معارض بعدم الجواز لان الانتفاء
نفي يكفي فيه عدم دليل الثبوت وقد يقال ان التحريم الشرعي ينفي الجواز الثابت
بالاصل انتهى ومنها الاستصحاب فان استصحاب الحالة السابقة بقاء الاشتغال
ومنها قوة الظن في العمل باجتهاده دون ان يقلد غيره والثاني الادلة الدالة
على وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة والاجماع والعقل على جميع المكلفين
من المجتهد والعوام وخرج منها المكلف العاجز عن الاجتهاد بالدليل الدال على
جواز تقليده غيره فيبقى ما نحن فيه تحتها فيتعين عليه الاجتهاد فهو المطلوب و
الثالث الادلة الدالة على حرمة العمل بغير العلم من التقليد والاجتهاد وخرج منها
الاجتهاد بالدليل فيكون التقليد حراما اما من باب التشريع او من جهة استلزام
العمل به طرح الاصول نظير العمل بالظن الغير المعتبر واستدل للقول الثاني
بوجوه ايضا منها الاستصحاب وتقريره ان المجتهد المفروض قبل بلوغه مرتبة الاجتهاد
كان ممن يجب عليه التقليد في المسئلة التي لم يجتهد فيها فاذا بلغ مرتبة الاجتهاد
ولم يجتهد فيها فيشك في بقاء جواز التقليد الثابت اولا وعدمه فمقتضى
الاستصحاب الحكم ببقاء ما كان على ما كان فيحكم بجواز التقليد له ومنها

الادلة

المفروض
الادلة الدالة على جواز تقليد الجاهل للعالم فانها شاملة لما نحن فيه اذ
ان هذا الشخص البالغ مرتبة الاجتهاد ولم يجتهد في المسئلة جاهل بحكمها
فيحكم بجواز تقليده نظرا الى اطلاق تلك الادلة ومنها لزوم العسر والحرج على
تقدير البناء على عدم جواز التقليد فانه لا تامل في انه لو وجب الاجتهاد على
المجتهد المفروض في المسائل التي لم يجتهد فيها ولم يجز له التقليد فيها لوجب
عليه في مدة طويلة كعشر سنين او عشرين سنة او ثلثين ترك الاشتغال
بجميع الامور التي ينافي الاجتهاد من الاكل والشرب والنوم والجماع والمصاحبة و
والعشرة مع العباد والمسافرة والمعاملة ونحو ذلك الا بقدر الضرورة و
التالي باطل لاستلزامه العسر والحرج الشديد المنفيين بالادلة الاربعة
فكذا المقدم والملازمة واضحة ومنها السيرة وتقريرها انه لا تامل ولا اشكال
في ان جميع المجتهدين من بدو الامر الى زماننا هذا لم يقدر منهم احد على الاجتهاد
في جميع المسائل المجتهد فيها بعد بلوغه رتبة الاجتهاد بل كان بناؤهم على
الاجتهاد في المسائل على سبيل التدريج فمقتضى ذلك بناؤهم على جواز التقليد
في خصوص من بلغ رتبة الاجتهاد ولم يجتهد في مسئلة من المسائل لغيره من
المجتهدين والا لكان اللازم على الجميع اما العمل بالاحتياط في المسائل التي
لم يجتهد فيها وهو غير ظاهر منهم واما البناء على عدم العمل بالتكاليف الثابتة
في تلك المسائل وهو مستلزم لتفسيقهم وهذا كما ترى لا يمكن نسبته اليهم
من غير تامل فكان اللازم استقرار سيرتهم على ما ذكرنا من جواز التقليد لمن
بلغ رتبة الاجتهاد في المسئلة لم يجتهد فيها ويمكن المناقشة في كل من هذه
الوجوه اما الاول فيناقش فيه بان الاستصحاب لا وجه للتمسك به فيما نحن فيه للعلم

بارتفاع المستصحب وذلك لان التقليد قبل الاجتهاد كان واجبا على المجتهد المفروض
قبل بلوغه مرتبة الاجتهاد وقد ارتفع وجوبه عليه بعد صيرورته مجتهدا فالجواز
تركه وجواز العمل برأيه وما يجوز تركه لا يكون واجبا واذا ارتفع الوجوب
ارتفع الجواز الذي في ضمنه الا على القول بانه اذا ارتفع الوجوب بقي الجواز
ولكنه خلاف التحقيق فلا يمكن التمسك باستصحاب وجوب التقليد وجوازه في
محل البحث وح يجب الرجوع الى قاعدة الاشتغال الذمة واستصحاب بقاء
التكليف وهو يقتضي وجوب الاجتهاد لان اشتغال الذمة والتكاليف يرتفعان
معه قطعا ورد بان منع التمسك بالاستصحاب في محل البحث غير جيد اما على
القول بانه اذا نسخ الوجوب بقي الجواز فواضح واما على القول بانه لا يبقى الجواز
فلامكان منع ارتفاع وجوب التقليد على المجتهد المفروض بل هو واجب عليه
ما لم يجتهد وجواز الاجتهاد له لا يقتضي رفع وجوب التقليد عليه كما ان وجوب
الاتمام على المقيم لا يرتفع بمجرد جواز السفر له المانع منه وبالجملة المقتضي
لرفع وجوب التقليد وجوازه هو تحقق الاجتهاد لا جوازه اذ لو كان مجرد
الجواز مستلزما لرفع الامرين لارتفعا بالنسبة الى من بلغ رتبة الاجتهاد
القريب منه في الغاية لجوازه بالنسبة اليه قطعا ولزم ايضا ان يرتفع وجوب
كل واجب باعتبار جواز الاتيان بالمانع منه في اي وقت شاء وذلك باطل
بالضرورة ولكن التحقيق ان الاستصحاب المذكور لا يجوز التمسك به في
المقام على المذهب التحقيق وذلك لانا نقول انه قد قرر في مبحث الاستصحاب
ان الاستصحاب لا بد فيه من احراز الموضوع ثم الاستصحاب وهو هنا مما علم بارتفاعه
لان القدر المتيقن المستفاد مما دل على جواز التقليد هو تقليد من كان عاجزا
عن

عن الاجتهاد فيكون الموضوع لوجوب التقليد في حق هذا الشخص المفروض اجتهاده
في السابق هو كونه مكلفا عاجزا عن الاجتهاد والمفروض ارتفاع ذلك الموضوع
في حقه فاذن كيف يمكن استصحاب وجوب التقليد ولا اقل من الشك في ان الموضوع
في الزمن السابق هل هو الجاهل العاجز عن الاجتهاد حتى لا يجري الاستصحاب او
هو الجاهل من حيث هو حتى يجري وقد قررنا في المبحث المذكور انه اذا كان
مرجع في مورد الاستصحاب الى الموضوع فلا وجه للتمسك به فلا يمكن التمسك
بالاستصحاب لكن الاستصحاب المذكور يتم في المقام على مذاق القوم حيث لم يكن
بناؤهم على التدقيق في مورد الاستصحاب ولكن يمكن منع الاستصحاب على مذاقهم
ايضا بالعمومات المانعة عن العمل بغير العلم وما دل على الرجوع الى الكتاب والسنة
في استنباط الاحكام غاية خرج منهما من كان عاجزا عن الاجتهاد وبقي
المجتهد المفروض تحتهما فان قلت انه لا وجه للمنع عن الاستصحاب بالتمسك
بالعمومات المذكورة وغيرها وذلك لانا نقول انه قد قرر في محله انه اذا ورد عام
ثم خرج عن تحته فرد من حكم هذا العام في زمان ثم شك في زمان اخر شموله
حكم العام لهذا الفرد المخرج في الزمان السابق في زمان الشك وعدمه
فالبناء على استصحاب حال المخصص لا على حال عموم العام فاذن نقول انه لما
في ان جواز التقليد في حق هذا الشخص المجتهد المفروض كان خارجا عن تحت
العمومات فبعد بلوغه رتبة الاجتهاد يشك في كونه تحت تلك العمومات وعدمه
فمقتضى ما ذكرنا من ان البناء على استصحاب حال المخصص الحكم بجواز التقليد في
حقه ايضا والحاصل ان مقتضى العمومات المذكورة عدم جواز العمل بشيء مما لا يفيد
العلم في جميع الاحوال خرج حالة عدم الاجتهاد بالدليل وبعد تعلق وجوب

التقليد به بخصوص خروجه من تلك العمومات فلا تشمله بعد صيرورته مجتهدا لما ذكرنا
من ان البناء على استصحاب حال المخصص دون عموم العام نعم لو فرض ثبوت
العموم الازمانى فى العمومات بان يفرض ان الشارع المقدس قال انه يجب على
الناس جميعا الرجوع الى الكتاب والسنة بل يجوز لهم الرجوع الى العالم فاذن
يمكن ان يقال بان تمام القدر المتيقن من ادلة جواز التقليد خروج تقليد من كان
عاجزا عن الاجتهاد فيبقى الباقى الذى من جملته ما نحن فيه هذا العام المعتبر فيه العموم
الازمانى او ثبوت تصرف الشارع فى افراد المخصص الذى دل على جواز التقليد
بان اعتبر جواز التقليد فى حق كل من كان جاهلا عاجزا عن الاجتهاد بمعنى انه
لم يبلغ رتبة الاجتهاد فاذن يقال ان خروج المجتهد المفروض حال كونه بالغا
رتبة الاجتهاد عن تحت العام غير مسلم مطلقا بل فى حال عدم الاجتهاد فاذا انتفت
هذه الحالة بقيت العمومات فى غير تلك الحالة سليمة عن المعارض فيجب العمل بها
لكنه من المعلوم ان شيئا منهما ليس بثابت فيما نحن فيه لظاهر العمومات وجوب الرجوع
الى الكتاب والسنة على جميع المكلفين من غير اعتبار العموم الازمانى والتصرف
فى الافراد على الوجه المذكور وان ظاهر ادلة جواز التقليد جوازه فى حق الجاهل
من غير اعتبار حالة فى المخرج دون اخرى نظير اكرم العلماء ولا تكرم زيدا
العالم فى يوم الجمعة فكما فى المثال المذكور يكون البناء على استصحاب حال
الخاص فى غير يوم الاستثناء كذا فيما نحن فيه فانه بعد العلم باستثناء الجاهل
فى زمان عن تحت العمومات يبنى على كونه تحت المستثنى فى الزمان الاخر ايضا
نظرا الى ما ذكرنا من ان البناء على اعتبار حال استصحاب الخاص لا عموم العام
والحاصل ان الاستثناء فى المقام ليس من الافراد باعتبار الاحوال حتى

لا يجرى

لا يجرى الاستصحاب بل انما هو من الافراد من حيث هى نعم الاطلاق الاحوالى
وان كان يلاحظ فى افراد العام الا ان هذا الاطلاق ليس مما اعتبره المتكلم
بالعام كما لا يخفى فلا يتم هذا الاطلاق لان هذا الاطلاق من قبيل الاحوالات
العارضة لافراد الانسان التى ليست هى مناط الحكم وجودا وعدما كالمرض
والصحة والكبر والصغر وغيرها بل متعلق الحكم هو الذات من حيث هى
قلت ان ما ذكرته من انه اذا ورد عام ثم ورد خاص منفصل فاخرج المخصص
عن تحت العام فردا من افراده فى زمان من غير ثبوت العموم الازمانى فى
جانب العام والاحوالى فى جانب العام او الخاص فالبناء على استصحاب حال
الخاص دون حال عموم العام مسلم الا ان ما نحن فيه ليس من هذا الباب
بل انما هو مما كان اللازم فيه العمل بعموم العام دون الاستصحاب وبيان ذلك
يتوقف على بيان ما يستفاد من الادلة الدالة على جواز التقليد فى حق الجاهل
وكيفية دلالتها حتى يعلم بانه يجوز التمسك بالاستصحاب فيما نحن فيه اولا فنقول
ان من جملة هذه الادلة العقل فلا تامل فى موضوع حكمه بجواز التقليد مقيد
وهو الجاهل العاجز عن الاجتهاد والمفروض ان من بلغ رتبة الاجتهاد قادر
على الاجتهاد فلا يجرى حكم العقل بالجواز فيما نحن فيه كما ان استصحاب حكم
الموضوع المقيد واثباته لغير المقيد لا وجه له كما لا يخفى واما الاجماع
فنقول انه لا ينبغى التامل فى ان القدر المتيقن منه ثبوت جواز التقليد فى حق
هذا الشخص المفروض فى حالة كونه جاهلا عاجزا عن الاجتهاد واما بعد
كونه قادرا عليه فلا يشمله كيف لا مع انه يمكن ان يقال بانعقاد الاجماع على عدم
الجواز فى حقه حالة كونه قادرا على الاجتهاد فالتمسك باستصحاب جواز التقليد

نظر الى ثبوته في حق هذا الشخص حال كونه غير قادر على الاجتهاد الثابت في حقه
حال كونه قادرا عليه وهو كما ترى واما الكتاب والسنة المستدل بهما على جواز
التقليد في حق الجاهل فنقول انه بناء على تماميته دلالتهما لا يجوز التمسك
بالاستصحاب فيما نحن فيه وذلك لانا نقول ان موضوع الحكم المستفاد منهما
وهو جواز التقليد ليس حاله معلوما لانهما يدلان على جواز رجوع الجاهل
الى العالم واما المراد بالجاهل هل هو الجاهل العاجز عن الاجتهاد او
الجاهل مطلقا فهذا ليس بمعلوم منهما فانه لو كان ذلك معلوما منهما لا يبقى
الوجه لجعل ما نحن فيه من موارد الاستصحاب فانه بناء على الاول يجري
الاستصحاب من غير تامل لتبدل الموضوع الذي احرازه شرط في الاستصحاب
من غير اشكال كما ان الكتاب والسنة يجريان في حق هذا الشخص المفروض كونه قادرا
على الاجتهاد واما على الثاني فلا يبقى وجه للاستصحاب لانه انما في مورد الشك و
المفروض ان اطلاق الكتاب والسنة موجودان في حق هذا الشخص ومع وجود
الدليل على الحكم فاي وجه لاثباته بالاستصحاب فلا بد من فرض ما دل على جواز
التقليد في حق الجاهل من الكتاب والسنة مجملا حتى يتحقق مورد الاستصحاب
فاذا صار ما دل على جواز تقليد الجاهل للعالم مجملا من حيث بيان ان المراد
بالجاهل المعنى الاول او الثاني فاللازم الاخذ بما هو القدر المتيقن وهو
جواز تقليد الجاهل العاجز عن الاجتهاد فيخصص به عموم ما دل على وجوب رجوع
جميع الناس الى الكتاب والسنة واما تخصيصه باخراج من كان قادرا على الاجتهاد
ولم يجتهد فلا لعدم الدليل على هذا التخصيص فيبنى على عموم العام في حق
هذا الشخص المفروض كونه قادرا على الاجتهاد فيتعين عليه الاجتهاد فيتم المطلوب

وبعبارة

وبعبارة اخرى ان كل مورد علم فيه بورود تخصيص باخراج فرد من تحت عام و
شك في زيادته فيبنى على العدم والعمل بعموم العام حتى يثبت المخصص
وما نحن فيه من هذا القبيل فان خروج الجاهل العاجز عن تحت عموم ما دل
على وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة في حق جميع المكلفين بملاحظة ما دل
على جواز التقليد في حق الجاهل من باب القدر المتيقن معلوم فيخصص به
عموم هذا العام واما خروج من كان قادرا على الاجتهاد ولم يجتهد عن تحت
العام فهو مشكوك فاذن بمقتضى القاعدة من انه يجب العمل بعموم العام الى
ان يثبت المخصص يؤخذ بعموم العام في محل الشك فيحكم بكونه مندرجا تحت
العام فيتم المطلوب والحاصل ان فيما نحن فيه نلاحظ افرادا ثلثة للعام الدال
على الرجوع الى الكتاب والسنة على جميع الناس احدها العالم المجتهد بالفعل
وثانيها الجاهل العاجز عن الاجتهاد وثالثها الشخص الجاهل المجتهد المفروض
اما الفرد الاول فلا تامل في كونه مندرجا تحت العام واما الثاني فهو خارج
عن تحته بملاحظة ما دل على جواز التقليد من باب انه القدر المتيقن واما الثالث
فلا تامل في كونه من افراد العام الا ان الشك في انه هل من افراد الخاص
الجاهل الذي جوز في حقه التقليد حتى يخصص به العام ايضا او لا فيكون مرجع
الشك الى زيادة التخصيص بالنسبة الى العام ومن المعلوم المقرر في محله
ان العام لا يجوز رفع اليد عن عمومه الى ان يثبت المخصص والمفروض كونه مشكوكا
فيما نحن فيه فيكون المرجع هو عموم العام فيؤخذ به فيحكم ببقاء هذا الفرد
تحت العام فبهذا يرتفع الاجمال في جانب الخاص كما لا يخفى وكان المستدل
يزعم ان للعام في المقام فردين احدهما العالم المتمكن عن الاجتهاد الباني على

الاجتهاد والاخر الجاهل مط سواء كان عاجزا عن الاجتهاد ام لا وقد خرج الثاني عن
تحت العام وبقي الاول تحته فمقتضى ذلك هو ما ذكره من البناء على استصحاب
حال الخاص لا حال عموم العام لكن قد عرفت ان الزعم المذكور فاسد لان الذي
تعلق عليه جواز التقليد من الاحكام انما هو العنوان المتصف به المكلف لا ذاته
من حيث هي فاذن لا ينبغي التامل في ان الفرد للعام يكون كثيرا بكثرة العناوين
ومن المعلوم ان العالم المتمكن عن الاجتهاد وقد اجتهد فعلا عنوان والجاهل
العاجز عنوان اخر والجاهل القادر على الاجتهاد عنوان اخر فبهذا تكثر الافراد
للعام والقدر المتيقن من حيث الخروج عن تحت العام من هذه الافراد الثلثة
انما هو الثاني فيكون الاول والثالث باقيين تحت العام فلا يتم الاستدلال
وباسلوب اخر انه قد تقرر في محله ان كل مورد ورد فيه عام ثم خصص هذا العام
بالمخصص المجمل بحسب المفهوم كقوله اكرم العلماء ولا تكرم فساقهم بناء على الاجمال
في الفسق بحسب المفهوم فان كان لهذا الخاص المجمل الفرد المتيقن فيخصص به عموم
واما بالنسبة الى ما شك في كونه من افراد الخاص وعدمه مع احراز انه من افراد
العام فلا بد ان يبنى فيه على العمل بعموم العام وعدم التخصيص وبهذا يرتفع الاجمال
عن جانب الخاص والا لا يرتكب التخصيص بالنسبة الى العام ففي المثال المذكور
لما كان المتيقن من الطرف هو الفاسق بالاعضاء والجوارح فمن كان عالما
فاسقا بهذا الاعتبار فيخصص به العام واما المخالف على الله بالاعتقاد دون
الاعضاء والجوارح فيشك في كونه من افراد الفاسق وعدمه مع كونه عالما
فيبنى فيه على عدم التخصيص والعمل بعموم العام في حقه وبالعمل بعموم العام في
ذلك الفرد يرتفع الاجمال عن جانب الخاص فاذن نقول انما نحن فيه من هذا

القبيل

القبيل لان هنا عاما وهو ما دل بعمومه على وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة
على جميع الناس وخاصا وهو ما دل على جواز التقليد في حق الجاهل ولما
كان الجاهل مجملا بحسب المفهوم وكان الجاهل الذي هو عاجز عن الاجتهاد ممن
يصدق عليه الجاهل بحسب المفهوم من باب القدر المتيقن فيحكم بخروجه عن تحت
ذلك العام فيحصل التخصيص به بالنسبة اليه واما من كان قادرا على الاجتهاد
ولم يجتهد فلما كان ممن شك في كونه من افراد الجاهل وعدمه فيرجع الشك
ح الى الشك في التخصيص وقد عرفت ان البناء ح على عموم العام في
خصوص المشكوك لا على حكم الخاص فيه فيحكم بكون هذا الشخص المفروض
باقيا تحت العام فيتعين عليه الاجتهاد فلا يتم التمسك بالاستصحاب وبالجملة
فبعد ملاحظة ما ذكرنا يعلم انه لا وجه للتمسك بالاستصحاب في المقام فتامل جيدا
ولا تغفل واما الثاني وهو التمسك بالادلة الدالة على جواز التقليد من
الكتاب والسنة والاجماع والعقل فيمنع شمول تلك الادلة لما نحن فيه واما الرابع
وهو العقل فلانا نقول ان العقل لا يحكم بجواز التقليد في حق المجتهد المفروض
قطعا وذلك لان موضوع حكم العقل بجواز التقليد انما هو الجاهل العاجز
عن الاجتهاد والمفروض ان الشخص المفروض قادر عليه فكيف يحكم بالجواز
في حقه مع ارتفاع موضوع حكمه وجواز التقليد على العاجز واما القادر
فلا كيف لا مع ان المشهور صاروا الى عدم الجواز في حق هذا الشخص المفروض
بل ادعي الاجماع على عدم الجواز فيما نحن فيه فمع ذلك كيف يمكن التمسك
بالاجماع على جواز اصل التقليد لاثباته فيما نحن فيه ايضا واما الثاني فلانا
نقول انه لا يخفى ان الاخبار الدالة على جواز التقليد تكون على طوائف ثلثة

كل واحدة منها تضمنت عنوانا فطائفة منها تدل على جواز الافتاء والاستفتاء
وعلى جواز رجوع المستفتي الى المفتي وطائفة منها تدل على جواز رجوع
الجاهل الى العالم وطائفة منها تدل على جواز التقليد بخصوصه اي عبر فيها عن
جواز الرجوع الى المجتهد بلفظ التقليد كما مرت الاشارة الى ذلك عند
ذكر الاخبار المستدل بها على جواز اصل التقليد في الجملة التي من جملتها ما
عن الاحتجاج عن تفسير العسكري ع في قوله تعالى ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب
الاية من انه قال رجل للصادق ع فاذا كان هؤلاء القوم من اليهود والنصارى
لا يعرفون الكتاب الا بما يسمعونه من علمائهم لا سبيل لهم الى غيره فكيف ذمهم بتقليدهم
والقبول من علمائهم وهل عوام اليهود الا كعوامنا يقلدون علمائهم فان لم يجز
لاولئك القبول من علمائهم لم يجز لهؤلاء القبول من علمائهم فقال بين عوامنا
وعلمائنا وبين عوام اليهود وعلمائهم فرق من جهة وتسوية من جهة الى ان قال ع
فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا
لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه وذلك لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة لا جميعهم
الخبر وهذه الطوائف لا يجوز التمسك بها في المقام اصلا اما الطائفة
الاولى فلانا نقول انه لا ينبغي التامل في ان هذه الطائفة في مقام افادة
جواز اصل الافتاء والاستفتاء واما بيان حال المستفتي فهي ساكتة
عن ذلك جدا واما الطائفة الثانية فلان مفاد هذه الطائفة جواز التقليد
في حق الجاهل فاذن نقول ان المجتهد المفروض لا يصدق عليه انه جاهل بل يصدق
عليه عنوان العالم لان في صدق العالم على شخص لا يعتبر فيه كون هذا الشخص عالما
بالفعل بل يكفي في صدق العنوان المذكور عليه القوة التي لو فرض رجوعه الى

ما يحصل

ما يحصل له العلم فعلا لا يمكن له تحصيل العلم الفعلي بها ولا اقل من الشك في
صدق الجاهل عليه فلا تجري هذه الطائفة في حقه واما الطائفة الثالثة
فلانا نقول اولا انه لا يخفى ان المراد بالتقليد في هذه ليس التقليد المتعارف
الذي هو عبارة عن رجوع المستفتي الى المفتي في الاحكام الشرعية الفرعية
بل المراد الرجوع الى الفقهاء الذين كانوا صائنين لانفسهم حافظين
لدينهم مخالفين على هواهم مطيعين لامر مولاهم متحرزين عن الكبائر الظلم
والرشا والكذب وغيرها مما يوجب الفسق في خصوص اصول الدين التي من جملتها
معرفة اوصياء النبي ص وغيره حتى يحصل للراجعين اليهم العلم بالامور النفسية
الامرية كما لا يخفى لمن لاحظ الخبر الشريف المتقدم من صدره الى ذيله وثانيا
على تقدير الاغماض والتسليم بان المراد بالتقليد فيها هو مطلق الرجوع الى
المجتهدين سواء كان ذلك في امر اصول الدين ام في خصوص الاحكام
الشرعية الفرعية لكن نقول ان هذه الطائفة تدل على جواز رجوع العوام
الى المجتهد المفتي ومن المعلوم ان المجتهد المفروض لا يصدق عليه انه عوام فلا
تجري في حقه هذه الطائفة ايضا ولا اقل من الشك في الصدق فانه يكفي
ذلك في عدم جواز التمسك بهذه الطائفة في المقام وبالجملة فلا ينبغي
الاشكال في عدم جواز التمسك بالاخبار الدالة على جواز التقليد فيما نحن
فيه بعد ملاحظة ما اسلفناه كما لا يخفى للمتامل المنصف فتامل بالانصاف
وتبصر واما الاول وهو الكتاب فلانا نقول اما اية السؤال وهو قوله تعالى
فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون التي استدل بها جماعة على جواز التقليد
في الاحكام الشرعية وهي العمدة في اثبات جواز الرجوع الى المفتي في حق

المستفتى من ايات الكتاب ففيها اولا ان الاية الشريفة لا دخل لها فى مسئلتى
الافتاء والاستفتاء اصلا وذلك لانا نقول ان الاية بملاحظة سياقها صدرا
وذيلا محتملة بل ظاهرة فى ان المراد باهل الذكر علماء اليهود وان المراد مسئلتهم عن احوال
الانبياء السلف وكونهم رجالا لا ملئكة وذلك لان عوام الكفار لما استبعدوا
ان يكون النبى المبعوث من قبله تعالى الى العباد بشرا كما حكى الله ذلك عن الامم السالفة
بقوله تعالى فقالوا ابشر يهدوننا وقالوا ابشرا منا واحدا نتبعه وقالوا لو شاء الله
لانزل ملائكة وامثال ذلك ردهم الله تعالى بان الانبياء الذين امنوا بنبوتهم من
المرسلين قبله ص ما كانوا ملئكة وانما كانوا رجالا وهم بمسئلة علمائهم عن
ذلك ان كانوا جاهلين به فهو خاص باعتبار السائل والمسئول عنه فلا دخل
له بمسئلة الاجتهاد والتقليد فضلا عما نحن فيه وثانيا على تقدير تسليم
كون المراد باهل الذكر ليس علماء اليهود كما ورد فى ذلك بعض الاخبار فيه
ان الامام ع رد من زعم ذلك بانه تعالى كيف يامرنا بمسئلتهم مع انهم لو سئلوا امروا
بالاخذ بشريعتهم فيبطل التفسير المذكور وان كان يمكن رد ذلك بان الظاهر
ان الزاعم المذكور زعم وجوب مسئلتهم مط او فى حقية هذه الشريعة كما يظهر
من الرد المذكور الا على تقدير التسليم نقول انه قد وردت فى تفسير الاية اخبار
مستفيضة فى ان المراد باهل الذكر الائمة ع وعلل ذلك فى بعضها بان الله تعالى
قد سمى نبيه ص ذكرا فى قوله انا ارسلنا اليكم ذكرا رسولا فاهل الذكر هم اهل
الرسول بل نفس الاية تدل على ذلك مع قطع النظر عن الاخبار لان المراد
بالذكر القران كما ورد به التفسير ايضا فمن المعلوم ان اهل القران لا يطلق
الا على من احاط بالقران بحسب فيها ومن المعلوم ان هذا لا يمكن الا فى حق

الائمة

٣٨

الائمة ع فيكون المراد بالاهل هم ع فاذن كيف يمكن الاستدلال بالاية فيما نحن فيه
غاية ما بقى فى المقام هو جواز ادخال الرواية عن الامام ع فى الاية لكون السؤال
عنهم ع اعم من كونه مع الواسطة او بلا واسطة واما ادخال مسئلة الاجتهاد
والتقليد فيها فلا لان الافتاء غير الرواية من غير تامل كما ان الاستفتاء عن المفتى
غير السؤال عن الامام ع ولو بملاحظة الواسطة كما لا يخفى وثالثا على تقدير
الاغماض عما ذكر وتسليم بان المراد باهل الذكر العلماء من الائمة ع وغيرهم ع
من علمائنا وذلك لما مر من ان التفسير المذكور من البواطن ونحن غير مكلفين بها
بل المكلف به فى حقنا ظاهر الاية وظاهرها ما ذكرنا والمنع من جهة ان ما نستفاد
من الاخبار فى تفسيرها من كون المراد باهل الذكر الائمة ع انما هو من جهة
التصريح بافضل الافراد والا فالظاهر من الاية هو ما ذكرنا من التعميم نقول
ان مع ذلك لا استدلال بها فى المقام لا يتم وذلك لانها تدل على وجوب السؤال
من اهل الذكر الذين هم العلماء المجتهدون على غير العالم فلا يخفى ان المجتهد
المفروض داخل تحت اهل الذكر لا السائل لان المجتهد المفروض يصدق عليه
انه عالم فيكون داخلا فى المسئول لا السائل لا يقال ان المراد بالعالم من اتصف
بالعلم فعلا والمجتهد المفروض ليس من قبيل هذا اذ لا علم له فعلا كما هو
المفروض فيكون داخلا تحت السائل لا المسئول فتم الاستدلال لانا نقول
انه لا ينبغى التامل فى صدق العالم عليه لان فى صدق العالم على شخص فى خصوص
علم من العلوم كعلم النحو والصرف والمنطق والاصول والفقه يكفى تحقق ملكة
هذا العلم بحيث لو رجع لحصل له العلم الفعلى ولا يشترط فى صدقه عليه
اتصاف العالم بالعلم فعلا كيف لو بنى على الفعلية يلزم عدم صدق العالم على

احد من العلماء الا نادرا فى عدم العلم الفعلى فى حقهم بالنسبة الى جميع مسائل
علم الفقه والاصول مثلا فعلا مع تحقق القوة والقدرة والملكة فيهم وهذا كما
ترى كيف لا مع انه لو بنى على الفعلية كان اللازم عدم صحة قولهم فلان نحوى او
صرفى وفلان منطقى وفلان اصولى مع ان الملكة والقوة على الرجوع والاستنباط
الا ان الفعلية مفقودة فيهم وامثالهم وهذا كما ترى فاذا كان المراد من العالم من
له قوة استنباط المسائل على تقدير الرجوع فيصدق العالم على المجتهد المفروض من
غير تامل فيدخل تحت المسئول لا السائل فلا يتم الاستدلال فان قلت ذيل الاية
وهو قوله تعالى ان كنتم لا تعلمون ظاهر فى العلم الفعلى فلا يتم ما ذكرتم قلت ان ما ذكرنا
فى الصدر يكون قرينة على ان المراد بالذيل هو ما ذكرنا ايضا من ان المراد بالعالم
من له قوة استنباط المسائل وان لم يكن مستنبطا بالفعل ولم يحصل له العلم
الفعلى وعلى تقدير تسليم التعارض بين الصدر والذيل فيتعارضان فيتساقطان
فتكون الاية مجملة فلا يتم الاستدلال بها اصلا فلا بد من الرجوع ح الى الاصول ومن
المعلوم ان مقتضاها البناء على تعيين الاجتهاد لا على جواز التقليد كما لا يخفى
للمتامل بادنى تامل ورابعا على تقدير الاغماض نقول ان الاستدلال بالاية
فى المقام انما يتم على تقدير دلالتها على اعتبار قول المفتى فى حق المستفتى حتى
فى حق المجتهد المفروض وهو غير دال على ذلك لان ظاهرها ان وجوب السؤال
انما هو لتحصيل العلم فاذن نقول ان المجتهد المفروض على تقدير رجوعه الى غيره
من المجتهدين المفتين واخذه حكم المسئلة منه لا يحصل له العلم الوجدانى من
غير تامل فكان اللازم عليه ايضا السؤال الى ان يحصل له العلم وهذا كما ترى
فان المراد من اثبات جواز العمل بقول المفتى هو اثبات جوازه تعبدا لانه يجوز

العمل

العمل بقوله اذا حصل العلم للمستفتى والاية تدل على الثانى فلا بد من ان يكون موردها
اصول الدين لوجوب تحصيل العلم فيها وعدم جواز التعبد بقول الغير من باب
التعبد ويؤيده ان الاية واردة فى اصول الدين وعلامات النبى التى لا يؤخذ
فيها بالتعبد اجماعا فلا يتم الاستدلال واما حصول العلم الشرعى له فهو فرع ثبوت
حجية قول المفتى فى حق هذا المستفتى والاية تدل على ذلك من غير تامل الى غير
ذلك من الايرادات التى اوردناها على الاستدلال بالاية على حجية خبر الواحد
وتقدم الاشارة اليها فى بحث حجية خبر الواحد وغيره من تصانيف هذه
المسئلة واما اية النفر التى استدل بها فى المقام غير واحد منهم ففى الاستدلال
بها اولا ان المراد بالنفر النفر الى الجهاد والمراد بتفقههم انه اذا شاهدوا
غلبة المسلمين مع قلة عددهم وكونهم بلا ازاد والاسلاح على المشركين مع قوتهم
وكثرة عددهم وشاهدوا فى ذلك صنع الله واعلاء كلمته ووقفوا على المعاجز
والدلائل الدالة على حقية الدين رجعوا الى قومهم وانذروهم ما عاينوا من دلائل
الحق ليحذروا عن الكفر والنفاق فلا دلالة للاية على حجية خبر الواحد ولا
على اعتبار الفتوى فى حق المستفتى وبالجملة فالاية واردة فى مقام بيان
كيفية الخروج الى الجهاد كما نص بذلك بعض المفسرين وذكر ان لما نزل فى
المتخلفين ما نزل كانوا اذا بعث النبى ص من نصبه للامارة على العسكر الى
الكفار ينفرون جميعا ويتركون ص منفردا فنزلت الاية وبين تعالى فيها كيفية
الخروج الى الجهاد بان يخرج من كل فرقة طائفة الى الجهاد وتبقى طائفة منها
عند النبى ص وعلى هذا فالضمير فى يتفقهوا وينذروا قومهم واليهم راجع
الى الفرقة باعتبار ما بقى منهم وفى البواقى الى الطائفة فالمراد بالتفقه فى

الانذار ماذكرنا فمن اين يجوز الاستدلال بالاية في المقام ويؤيد ماذكرنا صدر الاية و
هو قوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة كما لا يخفى للمتامل والملاحظ وثانيا
على تقدير تسليم عدم كون المراد بالنفر النفر على الجهاد بل المراد به النفر الى تعلم
الاحكام وذلك من جهة ان كون الاية في ايات الجهاد لا يدل على ان المراد بها
بيان النفر الى الجهاد كما لا يخفى واما التفسير المذكور فلم يثبت لانه منقول عن
بعض لكنه شاذ مع انه قد فسر الاية بان المراد نهي المؤمنين عن نفر جميعهم الى
الجهاد كما يظهر من قوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة وامر بعضهم بان
يتخلفوا عند النبي ص ولا يخلوه وحده فيتعلموا مسائل حلالهم وحرامهم حتى
ينذروا قومهم النافرين اذا رجعوا اليهم وانه ورد في اخبار كثيرة استشهاد
الامام ع بالاية لوجوب النفر الى التفقه والانذار مع كون المراد بالتفقه فيها
تعلم الاحكام والانذار بها فمنها ما عن الفضل بن شاذان في علل عن الرضا ع
في حديث قال انما امروا بالحج لعلة الوفادة الى الله وطلب الزيادة و
الخروج عن كل ما اقترف العبد الى ان قال ولاجل ما فيه من التفقه ونقل اخبار
الائمة الى كل صقع وناحية كما قال الله عز وجل فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
الاية ومنها ما ذكره في ديباجة الكافي من رواية علي بن حمزة قال سمعت اباعبد
الله ع يقول تفقهوا في الدين فمن لم يتفقه منكم في الدين فهو اعرابي ان
الله عز وجل يقول ليتفقهوا في الدين ولينذروا الخ الى غير ذلك من الاخبار
المستشهد فيها لما ذكرناه وقد ذكر كثيرا انها في صحة حجية خبر الواحد عند
بيان وجه الاستدلال بالاية فراجع والحظها وبالجملة فلا ينبغي الاشكال
في ظهور الاية في وجوب التفقه المراد به التعلم والانذار بعده نقول انه يحتمل ان

يكون

يكون المراد بالتفقه التعلم في خصوص اصول الدين التي من جملتها معرفة كون
الامام ع بعده ع من هو كما يؤيد ذلك ما عن الكافي في باب ما يجب على
الناس عند مضي الامام ع من صحيحة يعقوب بن شعيب قال قلت لابي عبد
الله ع اذا حدث على الامام حدث كيف يصنع الناس قال اين قول الله عز وجل
فلولا نفر الخ قال هم في عذر ما داموا في الطلب وهؤلاء الذين ينتظرونهم
في عذر حتى يرجع اليهم اصحابهم وصحيحة عبد الاعلى قال سئلت اباعبد الله ع
عن قول العامة ان رسول الله ص قال من مات وليس له امام مات ميتة جاهلية
قال حق والله قلت فان اماما هلك ورجل بخراسان لا يعلم من وصيه
لم يسعه ذلك قال لا يسعه ان الامام اذا مات دفعت حجته وصيته على من هو
معه في البلد وحق النفر على من ليس بحضرته ان الله عز وجل يقول فلولا نفر
من كل فرقة وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع فيها قلت افيسع الناس
اذا مات العالم ان لا يعرفوا الذي بعده فقال اما اهل
هذه البلدة فلا يعني اهل المدينة واما غيرها من البلدان فبقدر مسيرهم
ان الله عز وجل يقول فلولا نفر الخ فاذا عرف النافرون الامام بعد الامام
كان اللازم عليهم ابلاغ ذلك الى قومهم المتخلفين المنتظرين لمجيء
اصحابهم فعلى هذا لا تامل في عدم جواز التمسك بالاية في المقام ويحتمل
ان يكون المراد بالتفقه تعلم احكام اصول الدين وفروعه ثم ابلاغ ذلك
الى القوم على طريق النقل والرواية بالنسبة الى الثاني كما يظهر من بعض ان
الاية تدل على نقل الرواية وانها مختصة به فعلى هذا ايضا لا تامل في عدم جواز
الاستدلال وثالثا سلمنا كون المراد بالتفقه التعلم بها في الاحكام سواء

كانت اصوليته ام شرعيته فرعية وان المراد بالانذار الابلاغ مطلقا سواء كان
بطريق الرواية ام على سبيل الافتاء لكن نقول ان الاستدلال بالاية في المقام
انما يتم على تقدير دلالتها على حجية قول المفتي في حق المجتهد المفروض وهي لا
تدل على ذلك وذلك لانا نقول ان الاية تدل على اعتبار قول المنذر في حق جميع
المنذرين من العوام والمجتهدين ومن المعلوم ان ذلك غير ممكن وخلاف الاجماع
لان قول المنذر بالكسر مطلقا سواء كان بطريق الرواية او بنحو الافتاء غير معتبر
في حق العامي الغير المجتهد لعدم قدرته على العمل بالرواية فكيف يكون قول المنذر
بطريق الرواية معتبرا في حقه وكذا الالتزام بحجية قول المنذر بالكسر في حق
المجتهد مطلقا ولو بطريق الافتاء مما لا يمكن للاجماع على عدم اعتبار فتوى المفتي
في حق المفتي الاخر فلا بد من الالتزام بالتوزيع بان يقال ان قول المنذر بطريق
الفتوى معتبر في حق غير المجتهد وان قوله بطريق الرواية معتبر في حق المجتهد
القابل لاستنباط الحكم الشرعي من الرواية المنقولة اليه ومن المعلوم ان دخول
المجتهد المفروض تحت الاول دون الثاني لا دلالة عليه في الاية فمن اين يتم
الاستدلال بها فيما نحن فيه ورابعا على تقدير تسليم كون الاية مختصة باثبات
كون الاجتهاد واجبا كفائيا وجواز الافتاء والتقليد كما هو ظاهر غير
واحد منهم نقول انه مع ذلك لا يتم الاستدلال لانه قد تقرر في محله ان المطلق
اذا كان له افراد شايعة وفرد نادر فعند اطلاقه ينصرف الى تلك الافراد
الشايعة فلا يشمل للفرد النادر فاذن نقول ان الفرد الشايع للمقلد انما
هو العاجز عن الاجتهاد اصلا والمجتهد المفروض من قبيل الفرد النادر
فينصرف اطلاق الاية الى الاول فلا يشمل للثاني فلا يتم الاستدلال ايضا فا

الى ماذكر نقول ان ظاهر قوله تعالى لعلهم يحذرون الذي هو من قبيل الغاية
ان جواز التقليد فيما يتحقق فيه هذه العلة ومن المعلوم ان المجتهد المذكور ليس
ممن يحصل التحذر في حقه بمجرد رجوعه الى المجتهد الاخر اذ المفروض انه متمكن
من الاجتهاد فيمكن له ان لا يقبل قول المجتهد ويرجع الى الاجتهاد بنفسه بخلاف
من لم يتمكن من الاجتهاد اصلا لكونه غير بالغ مرتبة الاجتهاد او عاميا بحتا فانه
بمجرد رجوعه الى المجتهد واخذ قوله في واقعة من الوقايع يحصل له التحذر فياخذ
قوله ويعمل على طبقه فدل الاية على اعتبار قول المفتي في حق المستفتي الغير القادر
على الاجتهاد اصلا واما المجتهد المفروض فلا وبالجملة فلا ينبغي التامل في
عدم جواز التمسك بالاية فيما نحن فيه كما لا يخفى للمتامل بالانصاف فتلخص ان
التمسك بادلة التقليد فيما نحن فيه مما لا وجه له واما وهو
التمسك بالسيرة فبانا نقول ان دعوى السيرة على جواز التقليد في حق
المجتهدين ممنوعة بانه لا ينبغي التامل في ان فحولهم بل اغلبهم كانوا مجتهدين قبل
البلوغ كالعلامة والفاضل الهندي وابن طاوس وغيرهم فمع ذلك كيف
يتم دعوى السيرة مع ان المشهور صاروا الى عدم جواز التقليد فيما نحن فيه بل
ادعي عدم الخلاف فيه فمع ذلك دعوى السيرة المذكورة فهي كما ترى ومع
ان احدا من السابقين من العلماء لم يثبت في حقه انه يقلد في المسئلة
التي لم يجتهد فيها مع كونه قادرا على الاجتهاد ومع التنزل نقول انه يحتمل
ان من لم يجتهد في المسئلة كان عاملا بالاحتياط فيها فمع ذلك كيف يمكن
دعوى السيرة في المقام على ثبوت التقليد في حقهم فيما لم يجتهدوا فيه
مع كونهم قادرين على الاجتهاد وبالجملة فدعوى ثبوت السيرة المذكورة

بعد ملاحظة ما ذكرناه اولا واحتمال كون من لم يجتهد عاملا بالاحتياط واصل
الحق ومصير المشهور الى عدم جواز التقليد فيما نحن فيه بل دعوى عدم الخلاف فيه
ساقطة عن درجة الاعتبار جدا واما   وهو التمسك بلزوم العسر والحرج
على تقدير البناء على تعين الاجتهاد في حق من بلغ رتبة الاجتهاد في جميع
المسائل التي يكون مبتلى بها في حقه فيمنع لزوم ذلك على التقدير المذكور
ووجه المنع يظهر بادنى تامل فيما ذكرناه انفا من المناقشة في التمسك بالسيرة
فراجع فتامل جيدا بل الوجه على الاحتياط لم يلزم العسر والحرج في حق المجتهد
المفروض كما لا يخفى فتلخص ان الوجوهات الاربعة اوجه للتمسك بها في المقام
وربما يتمسك في المقام بالتوقيع الشريف لاسحق بن يعقوب على ما عن كتاب
الغيبة للشيخ واكمال الدين للصدوق والاحتجاج للطبرسي واما الحوادث الواقعة
فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله عليهم فانه يدل
على حجية قول الرواة من حيث الفتوى في حق المستفتي ومن حيث الرواية بالنسبة
الى اهل العمل بالرواية ولكن لا يخفى ما فيه فانا نقول ان الحديث الشريف يدل
على اعتبار قول الراوي عن الامام ثم من المعلوم ان المجتهد المفروض من هذا
القبيل فانه داخل في الرواة كما لا يخفى فكيف يتم الاستدلال به في المقام مع ان
شمول الحوادث لما نحن فيه مما فيه تامل فتلخص ان الحق في المقام عدم جواز
التقليد في حق هذا الشخص المفروض بل يتعين عليه الاجتهاد واما من كان
مجتهدا ولم يتمكن من الاجتهاد في المسئلة المبتلى بها وذلك اما لضيق الوقت
او للمرض العارض له المانع من الاجتهاد او لعدم الاسباب او لغير ذلك من
الموانع المانعة عن الاجتهاد فلا تامل في عدم وجوب الاجتهاد عليه حال ان

تكليفه

تكليفه بالاجتهاد ح تكليف بما لا يطاق الذي استقل العقل بقبحه وهذا مما لا
اشكال بل لا ريب فيه وانما الكلام في انه هل يجوز له التقليد ح مع تمكنه من
العمل بالاحتياط بمعنى تعينه عليه اولا بل المتعين في حقه الاحتياط وجهان من ان
ظاهرهم ح التقليد في حقه وان كون الاحتياط طريقا ليس معروفا بينهم لان
المعروف بينهم ان الطريق منحصر في امرين الاجتهاد والتقليد فاذا تعذر
الاول تعين الثاني وان مع التمكن من الدليل الشرعي العمل بالاصول منها الاحتياط
غير جائز والمفروض تمكنه من التقليد في المقام بناء على شمول ادلة التقليد له
لانها تدل على جواز رجوع الجاهل الى العالم وخرج منها الجاهل المتمكن
عن الاجتهاد وبقي غيره من الجاهل البالغ رتبة الاجتهاد ولكنه غير متمكن عن
الاجتهاد ومن لم يبلغ رتبة الاجتهاد والعامي البحت تحتها مع ان المشهور صاروا
الى اعتبار قصد الوجه وهو لا يحصل الا بالتقليد فيتعين عليه التقليد ومن
الشك في شمول ادلة التقليد له ح لان منها الاجماع فان القدر المتيقن منه جواز
التقليد في حق من لم يبلغ رتبة الاجتهاد واما ما نحن فيه فلا يشمله الاجماع و
منها الكتاب فقد   انه لا يجوز الاستدلال به على اصل جواز التقليد فضلا
عن الاستدلال به فيما نحن فيه ومنها الاخبار الدالة على جواز التقليد فانك
قد عرفت في السابق ان الادلة فيها على جواز التقليد من بلغ رتبة الاجتهاد
لعدم صدق الجاهل والعوام الذين هما العنوان في تلك الاخبار على المجتهد
المفروض ومنها العقل فان العقل بعد ملاحظة تمكنه من الامتثال للتكليف
الثابت بالاحتياط لا يحكم بتعين الامتثال عليه بالتقليد مع ان الاصل عدم
جواز التقليد فيتعين عليه الاحتياط هذا على مذاق القوم واما على المذهب

التحقيق من كون الاحتياط طريقا في الجملة على ما عرفته مفصلا في السابق فيجوز له
العمل بالاحتياط فيما جوزناه فيه وما لم يجوز فيه الاحتياط يتعين عليه التقليد
فيه مع ذلك الاحتياط في المقام فيما جوزنا فيه الاحتياط ايضا العمل بالتقليد
اولا ثم العمل بالاحتياط ثانيا كما لا يخفى واما المجتهد الذي اجتهد في المسئلة
واستفرغ وسعه فيها وحصل له التوقف فيها فهل يجوز له التقليد في هذه
المسئلة او لا بل يجوز له الرجوع الى الاصول من الاحتياط والتخيير واصل البرائة
والاستصحاب اقول انه ربما يمكن ان يقال بعدم جواز التقليد له لعدم جواز
التقليد له لان ما دل على جوازه لا يجري فيما نحن فيه لان ادلته اما الكتاب فقد
عرفت ان الاستدلال به على اصل جواز التقليد لا يتم فضلا عما نحن فيه وعلى
تقدير تمامية الاستدلال به فلا يتم الاستدلال ايضا لانصرافه الى غير ما نحن فيه
كما لا يخفى واما السنة فلانها تدل على جواز رجوع الجاهل الى العالم والعوام
اليه والعنوانان لا يصدقان على ما نحن فيه فلا يتم الاستدلال بها واما
الاجماع فلان بعد كون ما نحن فيه محل الخلاف كيف يمكن دعوى الاجماع
على جواز التقليد مع انه قال في المفاتيح ان الرجوع الى الاصول طريقة الاصحاب
كما لا يخفى وصرح بذلك بعض محققيهم وقال ايضا ولو صح ما ذكر اي جواز
التقليد للزم جواز التقليد لجميع المجتهدين في كثير من الاوقات وهو باطل
وبذلك يعرف قولهم ان المجتهد بعد الاجتهاد لا يجوز له التقليد فتامل وفيه تردد نعم
لو فرض حصول التوقف له في مقام العمل ايضا ولم يتمكن من العمل بشيء سوى
التقليد امكن تجويزه له ح ولكن هذا الفرض في غاية البعد ان لم يمنع وقوعه
انتهى وبالجملة فالمفروض ان هذا الشخص المجتهد اجتهد في المسئلة واستفرغ

وسعه

وسعه فيها فحصل له التوقف فبعد ذلك كان المرجع في حقه الاصول لان بعد
حصول التوقف له تكون المسئلة عنده من قبيل المسئلة التي لا نص فيها فكما ان
المجتهد ثمة بعد الفحص والبحث واليأس من المعارض للاصول يرجع اليها
كذا فيما نحن فيه والحاصل ان المجتهد فيما نحن فيه ان كان تردده لعدم امعان
النظر في ادلة المسئلة المتردد فيها فالحكم عدم جواز التقليد له لما مر من ان المجتهد
المتمكن من الاجتهاد ولم يجتهد لا يجوز له التقليد في المسائل التي لم يجتهد
فيها بل يتعين عليه الاجتهاد في تلك المسائل وان كان تردده بعد امعان
النظر وتكافؤ الادلة في نظره فالحكم التخيير في العمل بايهما شاء او طرحها و
الرجوع الى الاصول الظاهر بناء على خلاف يأتي في بحث التعادل ولا سبيل
له ح مع التقليد ويمكن ان يقال بجواز التقليد في المقام لان ما دل على جواز
التقليد شامل لهذا المجتهد المفروض لانه يدل على جواز رجوع الجاهل
الى العالم والمفروض كون المتوقف جاهلا في المسئلة التي حصل له
التوقف فيها فيجوز له التقليد لا الرجوع الى الاصول اذ الرجوع اليها فيما
لم يكن فيه دليل شرعي والمفروض وجوده وهو التقليد فلا يجوز له الرجوع
الى الاصول هذا ما وجدناه في كلمات القوم ولكن الحق هو ان يقال ان المجتهد
الذي يريد المجتهد المتوقف الرجوع اليه في المسئلة المتوقف فيها لا يخلو
اما ان يكون ممن يخطئه المتوقف بطريق العلم في ترجيح احد طرفي المسئلة
ويكون ادنى مرتبة من هذا المجتهد المتوقف او يكون مساويا له في المرتبة
الا ان المجتهد المتوقف يعلم تخطئته في مسئلة الترجيح او يظن ان ما رجحه
بعيد عن الواقع واما ان يكون ممن هو اعلم من هذا المجتهد المتوقف بحيث

يمكن لهذا الاعلم في خصوص الوصول الى الواقع ما ليس يمكن في حق هذا المتوقف
اما الاول فالظاهر عدم جواز التقليد لعدم الدليل على جواز التقليد ح
اذ من ادلته الاجماع فلا تامل في عدم تماميته في المقام كما لا يخفى والكتاب فقد
عرفت ما في الاستدلال به اصل جواز التقليد فضلا عن الاستدلال به فيما
نحن فيه واما السنة فانك قد عرفت انها تدل على جواز رجوع الجاهل الى
العالم او العوام اليه وكلا العنوانين لا يشملان لما نحن فيه لا اقل من الشك
في الشمول واما العقل فانه لا تامل في انه يحكم بجواز اخذ ما هو الاقرب الى الواقع
عند المكلف والمفروض ابعدية قول المجتهد المرجوع اليه عند هذا المجتهد
المتوقف فاذن كيف يحكم بجواز الرجوع اليه فلا بد المصير الى التقليد فيرجع
هذا المتوقف الى الاصول في مقام العمل واما الثاني فالحق فيه الرجوع الى
الاعلم منه لان المجتهد المتوقف لم يكن فيه قوة استنباط كقوة استنباط الاعلم
فيكون ما عند هذا الاعلم اقوى مما عند هذا المتوقف فيحكم العقل باخذ الاول
دون الثاني فيجب ولاستقرار بناء العقلاء على ذلك لانه استقر بناؤهم على
جواز رجوع اهل الخبرة في كل فن الى الاعلم منه في ذلك الفن بل سيرة الناس
وارباب الصنائع استقرت على ذلك ايضا فان قلت ان التكلم في مسئلتنا
هذه والمسئلة السابقة من انه يجوز للمجتهد فيما اذا لم يتمكن من الاجتهاد
اما بسبب ضيق الوقت او بغير ذلك من فقدان اسباب الاجتهاد ونحوه
من حيث جواز التقليد للمجتهد وعدمه لا ثمرة فيه لان المفروض ان غير المتمكن في
المقام الاول والمتوقف في المقام الثاني مجتهد في كلا المقامين فبعد
كونه مجتهدا يبني في كل من المقامين على احد طرفي المسئلة فيعمل على طبقه

ما هو ثمرة التكلم المذكور قلت انما ذكرته مسلم الا ان التكلم المذكور من حيث
بيان ما هو الواقع فيكون ثمرته ارشاد المجتهد المفروض لو بنى في المقامين على
خلاف ما حققناه فيهما نظير التكلم في ان تقليد الاعلم واجب اولا فان التكلم في
هذه المسئلة واثبات وجوب تقليد الاعلم كما هو المختار انما يثمر في مقام
ارشاد من قال بالعدم والا فلا ثمرة للنزاع المذكور فيمن قال بالعدم كما
لا يخفى فتلخص من جميع ما ذكرنا ان التقليد جائز في حق العامي البحت او من لم يبلغ
رتبة الاجتهاد من غير تامل واما من بلغ رتبة الاجتهاد مع كونه قادرا على الاجتهاد
فلا بل لا اشكال واما من كان مجتهدا ولم يتمكن عن الاجتهاد لامر عارض له مما
يمنع من الاجتهاد او من كان مجتهدا ولكن اجتهد وحصل له التوقف في المسئلة
فيجوز لكل منهما التقليد في الجملة على ما عرفته سابقا بالتفصيل

في بيان احوال المفتي الذي يرجع اليه المقلد فنقول انه لا يخفى انه ذكر
القوم شروطا في المفتي الذي يرجع اليه المستفتي فمنها ان يكون بالغا فلا يجوز
تقليد غير البالغ وحكى التصريح به من الشهيدين في شرح بن روضة والسيد عميد
الدين في المنية وعن المحقق والعلامة والشهيد وصاحب المعالم في المعارج
والارشاد وعدو بعد اللمعة والمعالم واستدل لذلك بوجوه الاول الاصل و
تقريره ان الاصل عدم جواز التقليد والقدر المتيقن المخرج منه قول المجتهد
البالغ فيبقى غيره تحته وان الاصل عدم ارتفاع الاشتغال الثابت الا بالقدر
المتيقن من الرافع وهو العمل على طبق قول البالغ من المجتهدين الجامعين
لسائر الشروط الاتية الثاني الاجماع فان الظاهر اتفاقهم على اعتبار
هذا الشرط كما لا يخفى للمتتبع الثالث ما دل على اشتراط الايمان والعدالة

غير كما سيجيء الاشارة اليه الرابع ما عن المسالك ومجمع الفائدة والكشف والرياض
في اشتراط البلوغ في القاضي من التمسك بان الصبي لا ينفذ قوله على نفسه
فالاولى ان لا ينفذ على غيره ومنها ان يكون عاقلا فلا يجوز تقليد المجنون وحكى
التصريح بذلك ممن اسلفنا ذكرهم من العلماء في بيان الشرط الاول والدليل
على ذلك الوجوه الاربعة المذكورة المستدل بها لاعتبار الشرط الاول ونحوه
ومنها الايمان فلا يجوز تقليد الكافر ومن بحكمه ولا المسلم المخالف مطلقا ولو كان
من الشيعة الذين هم ليسوا باثني عشرية كما صرح بذلك الفاضلان في المعارج
وعد والارشاد ويب والشهيدان في الذكرى واللمعة وشرح يب وضة والسيد
عميد الدين في المنية والفاضل التوني في الوافية والفاضل الشيرواني في الكفاية
على ما حكى عنهم وغيرهم من متاخري المتاخرين ولنا على ذلك الاصل على ما عرفت
تقريره والاجماع المحقق وحكى التصريح به عن مجمع الفائدة مع انا نقول ان غير
المؤمن لا يجوز الاقتداء به في الصلوة ولا تقبل شهادته فعدم جواز تقليده
اولى واستدل في نيب المختار بوجه اخر على ما حكى عنه وهو انه يشترط في المفتي
الايمان فلا تقبل فتوى غير المؤمن والحكم لانه لم يحكم بما انزل الله فيكون فاسقا
ظالما وقد ظهر ان الفاسق لا تقبل فتواه ولا يمضي حكمه لوجوب التثبت عند
خبره وحكى عن الشهيد الثاني انه زاد فقال والظالم لم يركن اليه لقوله تعالى ولا
تركنوا الى الذين ظلموا الاية انتهى وبالجملة فلا ينبغي التامل في اشتراط الايمان
ايضا ومنها العدالة فلا يجوز تقليد الفاسق مطلقا ولو كان مجتهدا وواجدا
لبقية الشرائط ويدل على ذلك امور الاول الاصل الثاني الاجماع محصلا
بحيث لا ينبغي التامل المتتبع في تحققه بعد ملاحظة التصريح باعتبار هذا

الشرط

الشرط عن جماعة كثيرة فحكى التصريح باشتراط العدالة في المفتي عن السيد في
الذريعة والفاضلين في المعارج ويب وعد ونية الاصول والمبادي والارشاد و
وفخر الاسلام في شرح دى والسيد عميد الدين في المنية والشهيدين في الذكرى
واللمعة وشرح يب وضة والمقاصد العلية والمحقق الثاني في الجعفرية و
المقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة وولد الشهيد الثاني في لم والمحقق الشيرازي
في الكافية والفاضل التوني في الوافية والشيخ البهائي في الزبدة وصاحب
الرياض في الرياض وفتاوي غيرهم بالاشتراط من متاخري المتاخرين ونقلوا
مستفيضا عن المبادي الاتفاق على انه لا يجوز ان يستفتي الا من غلب
على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وعلى انه لا يجوز ان يسئل من يظنه
غير عالم ولا متدين وعن نيب اذا غلب على ظن المستفتي ان المفتي غير
عالم ولا متدين حرم عليه استفتاؤه اجماعا وعن نية الاجماع على انه لا
يجوز استفتاء من اتفق بل يجب ان يجمع المفتي وصفين الاول الاجتهاد
الثاني الورع وقد وقع الاجماع على انه لا يجوز ان يقلد من يظنه غير عالم
ولا متدين وعن شرح المبادي لفخر الاسلام الاجماع على انه لا يجوز استفتاء
من اتفق بل يجب ان يجمع المفتي وصفين الاول الاجتهاد الثاني الورع
ثم قال وقد وقع الاجماع على انه لا يجوز ان يقلد من يظنه غير عالم ولا متدين
وعن المنية الاتفاق على انه لا يجوز للعامي استفتاء من اتفق بل الواجب
على المستفتي استفتاء من يغلب على ظنه اجتماع وصفين العلم والورع
فيه في ضة ينفذ قضاء الفقيه الجامع لشرائط الافتاء وهي البلوغ والعقل
والذكورة والايمان والعدالة وطهارة المولد اجماعا والكتابة والحرية

والبصر على الاشهر والنطق وغلبة الذكر والاجتهاد في الاحكام الشرعية واصولها الى غير ذلك من الاجماعات المنقولة كما لا يخفى للمتتبع الثالث اية النبأ فانها تدل على عدم الاعتناء على قول الفاسق كما لا يخفى والى ذلك ينظر ما تمسك به في الذكرى على ما حكي عنه فقال لان الفاسق لا تقبل فتواه لوجوب التثبت عند خبره انتهى ولعله الى هذا اشار في نيب فقال لان غيره ليس محلا للامانة الرابع انه ينبغي التامل في ان الفاسق ظالم لقوله تعالى و الفاسقون هم الظالمون والتعويل عليه في الفتوى ركون اليه وهو محرم لقوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار ويؤيد ما ذكرناه بل يدل عليه امور ايضا منها ما عن الاحتجاج عن تفسير العسكري ع في قوله تعالى ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب من انه قال رجل للصادق ع فاذا كان هؤلاء القوم من اليهود و النصارى لا يعرفون الكتاب الا بما يسمعون من علمائهم لا سبيل لهم غيره الى ان قال ع فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه فانه يدل بالمفهوم على انه ليس لهم تقليد غيره ومنها ما عن مصباح الشريعة لا يحل الفتيا لمن لا يستفتي من الله عز وجل بصفاء سريرته واخلاص عمله وعلانيته وبرهان من ربه في كل آن لان من افتى فقد حكم والحكم لا يصلح الا ببرهان من الله بحانه وعنه ايضا المفتي يحتاج الى معرفة القران وحقايق السنن الى ان قال ثم العمل الصالح ثم الحكمة ثم التقوى ومنها فحوى اشتراط العدالة في الشهادة في الرواية وامام الجماعة اذ الفتوى امره اعظم منها من غير تامل لانه ولاية في الاموال والاعراض ومنها ما عن مجمع الفائدة في اشتراط العدالة في القاضي من التمسك بالعقل و النقل

في اثبات

في اثبات العدالة في المفتي ايضا حيث قال اما اشتراط العدالة فلان المامون في امور الدين والدنيا للمكلفين والمناصب مناب النبي الذي يشترط عصمته لا يمكن غير عدل وهو ظاهر ولانها شرط الفتوى وهو شرط في القضا ولانها شرط في الشاهد ففيه بالطريق الاولى ولكونه واجب الاتباع لوجوب قبول قوله والفاسق بل غير العدل ليس كذلك للعقل والنقل فتامل انتهى ومنها مقبولة عمر بن حنظلة حيث اعتبر فيها الاعدلية والاورعية والافقهية مرجحا فاذا اعتبار الاعدلية و الاورعية والافقهية مرجحا يدل على كون العدالة والفقاهة والورع مفروغا عن اعتبارها لان كل واحد من الامور المذكورة لا تامل في كونه مرجحا فاعتبار غيره من الاعدلية مثلا يدل على ما ذكرناه والى هذا اشار الشهيد ره في كري حيث قال يعتبر في الفقيه امور ثلثة عشر الى ان قال الثاني العدالة لانه ايه التثبت وعليه نبه بقوله في خبر عمر بن حنظلة اعدلهما وبالجملة بعد ملاحظة ما اسلفناه لا يبقى التامل والاشكال في اعتبار العدالة في المفتي المقلد بالفتح وانما الكلام في ان اعتبار العدالة في المفتي للتقليد له فهل هو من باب الطريقية بمعنى كونها امارة لمطابقة فتواه للواقع نظير اشتراط العدالة في الراوي مثلا او من باب الموضوعية بمعنى ان الشارع المقدس اعتبر في صحة عمل المقلد بفتوى المفتي ان يكون المفتي عادلا حين العمل بفتواه بحيث ان يكون للعدالة مدخلية للحسن في العمل بفتوى المفتي نظير اشتراط الطهارة للصلوة وتظهر الثمرة بين ما اذا كان المفتي حين الاخذ منه عادلا دون حين العمل بفتواه وبين ما اذا كان المفتي حين الاخذ منه فاسقا بخلاف حين العمل بفتواه بان يكون حين العمل بفتواه عادلا فانه بناء على الاول يكون العمل صحيحا كالعمل بالرواية على هذا

الفرض بخلافه على الثاني فانه لا يصح العمل ح هذا في الصورة الاولى واما في
الثانية فيكون العمل فيها صحيحا ايضا اقول كانه لا يخفى ان ظاهر الادلة المتقدمة
الدالة على جواز التقليد وعلى اعتبار قول العلماء اعتبار العدالة في المفتي من
باب الطريقية كما لا يخفى لمن لاحظها بعين الانصاف فان ظاهر رواية الاحتجاج
المتقدم اليها الاشارة اعتبار العدالة من باب الموضوعية بالمعنى المتقدم
الا ان تجد بلا احظر سياقها وصدرها وذيلها حيث ان الامام ع ذم فيها عوام
اليهود لاجل تقليدهم علمائهم مع علمهم بانهم ممن يتبعون الهواء ويطلبون الدنيا
الى غير ذلك من الصفات الرذيلة وذم من عوامنا من كان مثلهم وامر بتقليد
من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا
لامر مولاه يظهر ان غرض الامام ع من اعتبار العدالة في العالم والمفتي ليس الا
ان يكون المفتي محترزا عن الكذب بحيث امكن الوثوق بقوله فمن ان هذا
ليس الا اعتبار العدالة من باب الطريقية بخلاف الفساق وعلماء اليهود فانهم
ليسوا كذلك لانه لا يمكن الاعتماد والوثوق على الشخص الذي لا يبالي في الدين
حيث يكون هؤلاء من هذا القبيل لكن لا يخفى ان ظاهر الفقهاء كما لا يخفى
للمتتبع اعتبار العدالة في المقام من باب الموضوعية على المعنى الذي مر ذكره
ومن هنا اطبقوا على انه لو كان المجتهد في حال الافتاء عادلا وفي حين العمل
برايه فاسقا لا يجوز العمل بفتواه بخلاف المفتي الذي كان في حال الافتاء فاسقا
لكنه في حين العمل برايه عادل فانه يجوز التقليد له ح والعمل على طبق رايه
عكس الرواية وليس ذلك الا من جهة ما ذكرناه وهذا هو المختار ولنا
على ذلك امران احدهما الاجماع كما لا يخفى للمتتبع في كلماتهم والاخر ما هو

مدركه من قوله ع في حق بني فضال خذوا ما رووا وذروا ما راوا ويؤيده
الاعتبار فان من المعلوم ان الفتوى مثل القضاء منصب من جانب الشارع
قرره للفقيه ومن المعلوم ان الفاسق لا يليق لهذا المنصب ثم انه لا يخفى
ان ما ذكرنا من اعتبار العدالة من باب الموضوعية ليس يختص بخصوص العدالة
بل هو يجري في سائر الشروط المعتبرة في المفتي من العقل والبلوغ والاسلام
والايمان وغيرها فلا بد من تحققها حين العمل بفتواه بل يستفاد من بعض الاخبار
انه لا يجوز للمجتهد الافتاء الا اذا كان هو بينه وبين الله تع عادلا وانه ليست
العدالة فيه كالعدالة في الشاهد وامام الجماعة فانه يكفي فيهما العدالة
في نظر المامومين والحاكم بخلاف المقام وما اشرنا اليه انفا من بعض الاخبار
الدال على ما ذكرناه فهو ما تقدم اليه الاشارة مما نقلناه عن مصباح الشريعة
من انه قال ع لا يحل الفتيا لمن لا يستفتي من الله عز وجل بصفاء سريرته
واخلاص عمله وعلانيته وبرهان من الله تع في كل حال لان من افتى فقد حكم
والحكم لا يصلح الا ببرهان من الله سبحانه وقوله ع في الكتاب المذكور المفتي
يحتاج الى معرفة القرآن وحقائق السنن الى ان قال ثم العمل الصالح ثم
الحكمة ثم التقوى مع انه لا ينبغي التامل في ان الافتاء منصب من قبل الله تع
لان الافتاء كالقضاء بل القضاء من متفرعات الافتاء وجزئي من جزئياته
بواسطة كونه في واقعة خاصة واما كون القضاء منصبا من جانب الشارع
فلقول امير المؤمنين ع لشريح جلست مجلسا لا يجلس فيه الا نبي او وصي او شقي
فالافتاء كذلك لما عرفته فلا يكون الا باذن من الله تع فاذا علم الفاسق
بانه غير منصوب من قبل الشارع فكيف يجوز له الافتاء ولو كان ذلك

بينه وبين الله عز وجل وأما اشتراط طهارة المولد في المفتي فلا يجوز تقليد
ولد الزنا وعدمه ففيه إشكال ربما استدل للثاني بعدم استناد أحد من
العلماء إلى كونه شرطا فيه وبالعمومات الدالة على صحة التقليد من قوله هل
يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وبقوله ع العلماء ورثة الأنبياء و
بقوله علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل ونحو ذلك ولكن لا يخفى ما في هذا
الاستدلال فإنه مع قطع النظر عن سند ما ذكر من الأخبار فهو لا يدل على
المطلوب بل إنما يدل على أصل فضيلة العلماء كما لا يخفى للمتأمل بأدنى تأمل
وبهذا الأسلوب يجاب عن الثاني أيضا فالظاهر هو الأول للأصل لأن الأصل
عدم جواز التقليد مط والخارج عن تحته على سبيل التيقن تقليد المفتي الذي
طهر مولده مع استجماعه سائر الشروط المعتبرة فيبقى ولد الزنا تحت الأصل
والعمومات الدالة على عدم جواز العمل بغير العلم والمتيقن الخروج منها المفتي الذي
كان مولده طاهرا فيبقى غيره تحتها ونحو اشتراط طهارة المولد في القاضي
والشاهد وإمام الجماعة كما صرح بذلك غير واحد من الفحول منهم فخر التحرير
أنه لا ينفذ قضاء ولد الزنا القصر وعدم صلاحيته للإمامة وعدم قبول شهادته
في الأشياء الجليلة وعن الشهيد الثاني في ذلك أما طهارة المولد فلقصور ولد
الزنا من هذه المرتبة حتى أن إمامته وشهادته ممنوعتان فالقضاء أولى وعن
مجمع الفائدة كان دليل اشتراط طهارة المولد الإجماع وتنفر الأنفس وعدم
الانقياد واشتراطها في الشاهد فبأولى وعن شعف لا ينفذ قضاء ولد الزنا
أما على القول بكفره فلما مر وأما على الآخر فلبعده عن الإمامة في الصلاة وقبول
الشهادة فعن الولاية أولى وقد تقدم دعوى الإجماع عن الشهيد الثاني في

الروضة

الروضة في المقام وبالجملة لا ينبغي الإشكال في اعتبار طهارة المولد في المفتي
للعمل بقوله وأما الاجتهاد فهل هو معتبر في الإفتاء والعمل به بمعنى أنه لا بد من أن
تكون فتواه مستندا إلى الأسباب الشرعية المتعارفة مع كون المفتي والملكة
الطبيعة فلو كان المفتي عاميا فلا يجوز تقليده وإن كان هو مكلفا بما علم به
ما دام علمه باقيا وكذا إذا كان مجتهدا وكان فتواه مستندا إلى الأسباب الغير
المتعارفة كالرؤيا والرمل والجفر ونحوها فلا يجوز تقليده بل لو علم المفتي
والقاضي جميع الأحكام الشرعية بالسماع من المعصوم ع ولكن لم تكن له ملكة
الاستنباط لا يجوز تقليده ولا القضاء له بل هو مكلف بما علم به من عند نفسه
ثم نقل ما سمعه رواية حجة للمجتهد الآخر من باب الرواية لا من باب الإفتاء أو لا
فالظاهر الأول وقد صرح بذلك ما حكي جماعة كما في الذريعة والعدة ويه
ويه والتحرير والإرشاد والقواعد والمنتهى ويب والمبادي وشرحه لفخر
الإسلام والمنية وكرى واللمعة وجامع المقاصد والجعفرية وضة ولك و
المقاصد العلية ولم ومجمع الفائدة والكفاية إلى غير ذلك من كتب الأصحاب كما
لا يخفى للمتتبع ولنا على ذلك   الأول الأصل عدم جواز العمل بقول
غير المجتهد أو المجتهد الذي يكون فتواه مستندا إلى الأسباب الغير المتعارفة
بين العلماء والثاني العمومات المانعة عن العمل بغير خرج من تحت الأصل
والعمومات قول المجتهد على الاعتبار الذي مر الإشارة إليه فيبقى الباقي تحتهما
والثالث الإجماع وقد صرح به غير واحد منهم فعن المقاصد العلية الإجماع
واقع على أنه لا يجوز الفتوى والحكم للقاصر عن درجة الاجتهاد وعن مجمع
الفائدة عدم جواز الإفتاء لغير المجتهد متفق عليه و مدلول الأخبار وعن الكفاية

انه لا يكفي تقليد غير المجتهد بغير خلاف فيه الى غيرهم ممن صرح بالاجماع كما لا يخفى للمتتبع والواقع الاخبار فعن الشيخ انه روى في الصحيح عن الباقر عم من افتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ولحقه وزر من عمل بفتياه ثم قال يحرم الافتاء بغير علم قال الله تع ومن لم يحكم بما انزل الله الايات وقال رسول الله صلعم من عمل بالمقاييس فقد هلك واهلك ومن افتى الناس وهو لا يعلم الناسخ من المنسوخ والمحكم من المتشابه فقد هلك واهلك وقال عم من عمل بغير علم كان ما يفسد اكثر مما يصلح انتهى الى غير ذلك من الاخبار والايات واستدل بهذا النحو في العدة ولم ويب والمنية وغيرها وبالجملة فلا ينبغي التامل في اعتبار كون المفتي مجتهدا بحيث ان يعرف جميع ما يتوقف عليه في كل واقعة يفتي فيها بحيث اذا سئل عن لمية ذلك الحكم التي برهن وجميع اصوله التي يبتنى عليها وعلى ذلك ينظر ما في المعالم في المقام حيث قال الذي يسوغ له الفتوى هو العدل العالم بطرق العقايد الدينية الاصولية وبطرق الاحكام الشرعية وكيفية استنباط الاحكام منها انتهى فلا اشكال في اعتبار الاجتهاد على النحو الذي مر في المفتي كما انه لا اشكال في اعتباره في القاضي وان كان قاضيا تحكيميا الا ان في قاضي التحكيم لا يحتاج الى اذن خاص من المعصوم ع والحاصل ان الاجتهاد لا تامل ولا خلاف في اعتباره فيه وانما الكلام والاشكال في معرفة الاجتهاد وتعيين المجتهد وانه بما يثبت فنقول انه لا اشكال ولا ريب في ثبوت اجتهاد المفتي بالعلم به من غير فرق بين حصوله من الاعتبار والاختبار او غير ذلك واما ثبوته بالبينة وعدمه فنقول انه حكى عن الذريعة والمعارج والجعفرية والوافية الثاني وصار المشهور الى الاول وهو المختار بل الظاهر

علم

عدم الخلاف فيه كما يظهر ذلك من المقاصد العلية والمعالم ولنا على ذلك اطلاق او عموم ما دل على اعتبار البينة حيث يشمل لما نحن فيه من غير تامل والاولوية لان ولاية القاضي تثبت بالبينة كما صرح بذلك غير واحد منهم كما في يع ود وعد وس واللمعة وضة والكفاية بل هؤلاء لم ينقلوا فيه خلافا اصلا بل عن الاخبار انه الخلاف فيه فيثبت الاجتهاد بها مطلقا واية النبأ وبالجملة فلا ينبغي الاشكال في اعتبارها فيما نحن فيه فلا تثبتنا حجيتها مطلقا الا ما خرج عند التعرض لبيان قاعدة الصحة فراجع ولاحظ ولكن لا يخفى ان شهادة العدلين معتبرة في المقام لا مطلقا بل اذا كانا من اهل الخبرة فتامل جيدا واما ثبوت الاجتهاد بقول العدل الواحد وعدمه اذا كان من اهل الخبرة فاختلف فيه على قولين قول بالثبوت واحتج لهذا القول بوجهين احدهما ان الاصل حجية قول العدل مطلقا الا ما خرج بالدليل وخروج ما نحن فيه غير معلوم اما كون الاصل ذلك فلمفهوم اية النبأ فانها بمفهومها تدل على قبول العدل مطلقا وقوله ع اذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم وقوله ع المؤمن وحده حجة والثاني ان الظن باجتهاد المجتهد يؤول الى الظن بالاحكام الكلية والمفروض حجية قول العدل الواحد في تلك الاحكام فيثبت المطلوب ولكن لا يخفى ما فيهما اما الوجه الاول فلانا نقول ان ما ذكره من الادلة لا دلالة فيها على مطلب المستدل اما اية النبأ فلما قرر في محله من انه لا دلالة فيها على اعتبار قول العدل واما قوله ع اذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم فلانه لا يخفى انه مسوق لبيان اصل الشهادة من غير دلالة فيه على كيفية الشهادة لو ما اعتبر فيها من الكمية كما لا يخفى واما قوله ع المؤمن وحده حجة فلان المراد منه غير معلوم لعدم

وقد اسلفنا الكلام في ذلك على نحو التفصيل بحث م

معلومية كون المراد من المؤمن هو لعل المراد منه مؤمن الطاق او مثل سلمان رضى
الله عنه الذى يعلم بمطابقة قوله للواقع فمع الاحتمال كيف يجوز الاستدلال بها
دلالة هذه كلها على حجية قول العدل الواحد لكن نقول انه ثبت بدليل خاص
اعتبار العدلين فى الموضوعات بحيث صار الاصل فيها اعتبار العدلين الا ما خرج
بالدليل ومن المعلوم ان ما نحن فيه من قبيل الموضوعات وخروجه بالدليل غير
ثابت فلا بد من اعتبار فيه ايضا كغيره مما لم يثبت اعتبار العدل الواحد فيه مع
كونه من الموضوعات ودعوى ان المحتمل كون ما نحن فيه من قبيل الموضوعات التى
اعتبر فيها العدل الواحد مدفوعة بان الاحتمال غير مفيد بعد كون الاصل فى
الموضوعات اعتبار العدلين كما لا يخفى واما الوجه الثانى فلان فساده غنى عن
البيان لان الاحكام متفرعة على هذا الموضوع وهو كون هذا الرجل العالم
المشكوك كونه مجتهدا اولا ومن المعلوم ان تميز هذا الموضوع بالظن
من قبيل تميز الموضوع الصرفية وقد قرر فى محله ان الظن لا اعتبار به فى
الموضوعات الصرفية فلا يتم الاستدلال ثم لو قلنا بالكفاية فهل يمكن التعدى
الى مطلق الظن والى مطلق الوثوق والاطمينان او الى الشياع الظنى او
لا بد من الاقتصار على الظن الخاص وجوه اقول ان ظاهر المشهور بل الاتفاق
الا عن المحقق والسبل حيث اعتبرا العلم كفاية مطلق الظن وقد حكى التصريح
بذلك عن العلامة فى المبادى ويب وبه وابنه فخر الاسلام فى شرح المبادى
والسيد عميد الدين فى المنية والشهيدين فى ذكرى والمقاصد العلية
والمحقق الثانى فى الجعفرية وصاحب المعالم فيها والفاضل التونى فى
الوافية وغيرهم كما لا يخفى للمتتبع ودليلهم دليل الانسداد ولزوم العسر و

الحرج

الحرج الشديدين على تقدير اعتبار العلم بل عدم تحصيله فى حق الاغلب ولو
بالعسر فيكون المتبع الظن مطلقا وان كل موضع ثبت فيه الانسداد كان
مطلق الظن فيه حجة سواء كان فى الاحكام ام فى الموضوعات ولما كان
ما نحن فيه من قبيل الثانى مع انسداد باب العلم فيه فيقوم مطلق الظن مقام
العلم فيتم المطلوب ولكن الانصاف ان المصير الى مطلق الظن مشكل جدا لان
تحصيل العلم الاعم من الوجدانى والشرعى الحاصل من البينة ممكن غالبا
المقلد فلا وجه للالتزام بمطلق الظن نعم لو فرض زمانا وفى حق شخص
انسداد باب العلم فنلتزم بما قالوا بحكم العقل فالنزاع صغروى ومن هنا
يعلم عدم اعتبار الشياع الظنى لعدم قيام الدليل على اعتباره الا فى موارد
مسبعة وليس ما نحن فيه منها نعم لا يبعد اعتبار مطلق الوثوق والاطمينان
لانه فى الحقيقة علم عرفى الذى هو المعتبر فى جميع موارد اعتبار العلم ثم لا
يخفى ان ما ذكرنا من النزاع فى اعتبار العلم مطلقا او البينة ولو مع التمكن من
العلم او العدل الواحد او مطلق الظن انما هو نزاع بين العلماء فى الحكم
الواقعى فمن استقر رايه على احد الاطراف فهو نافع له فى مقام العمل وليس
من ذلك حظ للعوام والمقلدين فالذى يكون المتبع فى حقهم فى تلك
المسئلة هو عدم جواز التقليد لهم فيها فى ابتداء التقليد لان هذه المسئلة
من المسائل الاجتهادية فلا بد لهم من الاجتهاد فيها او العلم مع انه غير ممكن
فى حقهم فليس وظيفتهم الا الاخذ بالقدر المتيقن الذى هو الطريق
السالم بحكم العقل فلا بد لهم اولا من تحصيل العلم فى تعيين المجتهد والبينة
اذا كانت حجيتها ضرورية ثم بالبينة القطعية التى ثبت عدالتها بالعلم